Susan Socolow

Las mujeres en la América Latina colonial



prometeo libros



Susan Socolow

Las mujeres en la América Latina colonial

prometeo
libros

Socolow, Susan
Las mujeres en la América Latina colonial / Susan Socolow. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2016.
270 p. ; 24 x 17 cm. -

Traducción de: Luisa Fernanda Lassaque.
ISBN 978-987-574-805-7

1. Historia Argentina. 2. Estudios de Género. I. Lassaque, Luisa Fernanda, trad. II. Título.
CDD 305.409

Armado: María Victoria Ramírez
Corrección de galeras: Liliana Stengele
Traducción: Luisa Fernanda Lassaque

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Índice

Introducción

¿Por qué las mujeres?

El género es un factor crucial para la identidad propia y, en todas las sociedades, para los roles que cada individuo desempeñará y las experiencias por las que atravesará. La posición de los hombres y las mujeres en cada sociedad es un constructo social, no un estado natural. Cada sociedad y cada grupo social tiene una cultura que define los roles y las reglas de la masculinidad y la feminidad; al ajustarse a estas definiciones, todo individuo se convierte en un hombre o mujer "legítimo".

El objetivo de este libro es examinar estos roles y normas para poder entender la variedad y las limitaciones de la experiencia femenina en la América colonial. Una monumental limitación tanto en la América española como en la portuguesa era la existencia de una organización social patriarcal. En el Nuevo Mundo tanto como en el Viejo, una clara jerarquía de género colocaba a las mujeres por debajo de los hombres. Por el derecho y por la tradición, los hombres tenían la mejor parte del poder en el gobierno, la religión y la sociedad. Además, todo hombre –en particular, un padre– era un miembro supremo de la familia. Legalmente, todos los que vivían dentro del hogar debían obedecerlo.

En esta sociedad se definía a las mujeres principalmente por su género y sólo secundariamente por su etnia o clase social. En numerosos documentos coloniales, la falta de atención a la etnia o a la clase de las mujeres sugería que esos atributos eran maleables. El género no lo era. En efecto, puede sostenerse que el género era el factor más importante al momento de determinar el rango de una persona en la sociedad. No obstante, el género por sí solo no explica las diversas experiencias atravesadas por las mujeres en la América colonial. Debemos tener en cuenta, además, la importancia de la etnia, de la clase, de la demografía, de la historia de vida, de las variaciones espaciales, de la economía local, de la contraposición entre norma y realidad, y los cambios sufridos a lo largo del tiempo.

La América colonial fue una región singular. Allí, a partir del siglo XVI, tres pueblos y sus culturas se acercaron mucho entre sí. Los pueblos originarios americanos, los africanos y los europeos de la península ibérica no estaban en un pie de igualdad porque, al conquistar los nuevos territorios e importar esclavos africanos, los europeos representaron la cultura dominante, la cultura de los conquistadores. No obstante, en las sociedades coloniales, se entretejieron las historias de estos tres grupos principales. Pero la etnia en la época colonial era una cuestión incluso más compleja que estos tres principales grupos raciales. Con el correr del tiempo se crearon categorías raciales nuevas y socialmente diferenciadas –el mestizo, el mulato, el zambo y sus múltiples variantes–, cada una con su rol social propio y sus expectativas sociales. Estas expectativas o estereotipos por momentos brindaban a las mujeres diversas oportunidades y limitaciones.

La América colonial también fue una sociedad de jerarquías sociales claramente delimitadas. Estas jerarquías afectaban constantemente la vida que llevaban las mujeres, fuera en la cúspide, en el medio o en la base de la escala social. La conducta aceptable de las mujeres pobres, como la hija de un farolero o de un tejedor, era muy diferente de la esperada de la hija de un noble con título o de un poderoso dueño de minas.

El género, la etnia y la clase funcionaban en tándem. Estas categorías superpuestas producían situaciones en las cuales la posición de determinada persona en la sociedad podía ser a la vez compleja y contradictoria. Dado que eran varios los elementos que determinaban lo que una mujer podía o no hacer, no puede simplemente considerarse una variable sola sin tener en cuenta otros factores importantes. Tal vez el factor principal era la demografía. La cantidad de mujeres y hombres que vivían en cualquier momento y lugar era de primordial importancia porque la proporción entre hombres y mujeres (la proporción diferencial de género) podía mejorar o limitar las opciones que las mujeres tenían a su disposición. La cantidad relativa de hombres respecto de las mujeres variaba según la edad y era, por lo general, el resultado de las tasas de mortalidad, los tipos de asentamiento y los patrones de inmigración. Así, en las regiones que suministraban migrantes a las zonas en desarrollo, a menudo se registraba una escasez aguda de hombres jóvenes de edad casadera. Por otro lado, en las sociedades con un exceso de hombres –como los pueblos mineros o los de frontera–, las mujeres eran relativamente escasas y solían tener un gran campo donde elegir compañeros para el matrimonio.

El curso de la vida también afectaba a las mujeres porque sus experiencias cambiaban conforme pasaban de la infancia al cortejo amoroso, el matrimonio o la soltería, la maternidad, la viudez y la tercera edad. Además, las responsabilidades de la mujer y el poder podían variar mucho según su posición dentro del hogar o de la familia. Por ejemplo, la esposa del jefe de familia

probablemente desempeñaba un papel mayor en el manejo de la casa que una tía solterona o una sobrina huérfana que hubiera vivido bajo el mismo techo. El rol de la mujer también cambiaba cuando, a la muerte de su marido, ella se convertía en la jefa del hogar o de la familia.

Si bien todas las regiones mencionadas en este libro pertenecían a la corona española o a la portuguesa, las variaciones espaciales también afectaban las experiencias de las mujeres. Las regiones diferían en importancia: México y Perú, desde los primeros días del asentamiento español, fueron los centros del Imperio, mientras que Chile y el Río de la Plata solían estar más aislados. Con respecto a la composición racial, algunas zonas como las tierras altas andinas mantuvieron una población indígena relativamente amplia en todo el período colonial; sin embargo, en otras zonas –con frecuencia, a lo largo de la costa– se desarrolló una gran población afro-americana. La vida de las mujeres también se vio influida por el tipo de espacio en el que habitaban; es decir, si vivían en ciudades, en zonas rurales o a lo largo de las márgenes del Imperio.

Vivieran donde vivieren, la economía local tuvo un gran impacto en los papeles desempeñados por las mujeres y el poder relativo de éstas porque la prosperidad general de una región o su pobreza marcaba una diferencia en sus vidas. Las mujeres de la elite en la ciudad de México del siglo XVII, por ejemplo, vivían vidas de mucha mayor opulencia y diversión que las mujeres de la elite que vivía en las regiones más pobres, como Santo Domingo. La índole de la economía del lugar –agrícola, minera o protoindustrial–, así como los bienes específicos producidos también afectaban a las mujeres, sobre todo las que estaban obligadas a trabajar para sostenerse.

En estas sociedades, con frecuencia se producía una grieta entre el ideal social, el modelo al cual la sociedad teóricamente aspiraba, y la realidad vivida por las mujeres. Hasta cierto punto, todas las mujeres estaban sujetas a un estándar ideal de conducta femenina. Si bien este estándar reflejaba las variaciones sociales y raciales, siempre era claramente diferente del estándar de conducta masculina. Pero si bien tanto la ley como las normas culturales fijaban criterios, la experiencia de cualquier mujer o grupo de mujeres podía variar significativamente del ideal fijado. Durante los tiempos de presiones económicas o políticas, las mujeres podían violar esos estándares y, por lo tanto, desafiar los ideales de la cultura. Además, las experiencias femeninas en la América colonial se modificaron con el tiempo. Conforme la región pasó de ser una sociedad de conquista a una de instituciones estables y catolicismo contrarreformista, y luego a una sociedad de modestas reformas iluministas, cambiaron tanto el ideal femenino como la realidad de la mujer.

Mi objetivo en este libro no es presentar a las mujeres de la colonia como seres a los cuales su cultura les había dado poder o las había victimizado.

Todas las personas viven en sus culturas y habitualmente actúan de acuerdo con los valores que predominan en su época. Casi ninguna mujer y tampoco los hombres se piensan como víctimas de esos valores ni como rebeldes que desafían las normas sociales. En lugar de buscar heroínas o víctimas, a través de este libro espero que se entienda cómo era la mujer de su tiempo y su sociedad, sin juzgarlas por los modelos de nuestros objetivos políticos y sociales. Sólo así podremos penetrar en la sociedad colonial al tiempo que arrojaremos luz a ciertas cuestiones de género, poder y etnia.

Este libro comienza examinando el papel de la mujer en tres sociedades que posteriormente se unirían merced a los viajes ibéricos de descubrimiento: la europea, la africana y la americana. En el capítulo 1 examino las ideologías de género jurídicas y religiosas, así como las realidades sociales que dieron forma a la vida de las mujeres de la península ibérica. La posición de las mujeres en las sociedades originarias que finalmente caerían bajo el dominio político de España y de Portugal, así como el papel de las mujeres en las sociedades africanas tradicionales se examina en el capítulo 2. En el capítulo 3 se analizan las experiencias de las mujeres indígenas dentro del Nuevo Mundo a lo largo del período de conquista y colonización. En el capítulo 4, seguimos la migración de las mujeres europeas al continente americano y examinamos su experiencia y el efecto de su arribo. En el capítulo 5 nos concentraremos en el papel desempeñado por las mujeres dentro del matrimonio y de la familia. El análisis de la posición y del poder de las mujeres de la elite dentro de la sociedad colonial se presenta en el capítulo 6. En el capítulo 7 se examinan los roles religiosos de las mujeres de la colonia y se consideran ésos que estaban vinculados a la Iglesia, tanto formal como informalmente. A continuación, en el capítulo 8, se consideran los roles económicos de las mujeres y nos concentraremos especialmente en la presencia femenina en la fuerza colonial de trabajo. Las mujeres esclavas y la fuerza de trabajo involuntaria constituyen el foco del capítulo 9. En el capítulo 10 se consideran las mujeres que se apartaban de los patrones socialmente aceptables, y por último, en el capítulo 11 se examinan los cambios graduales generados por las reformas impulsadas por el Iluminismo en el siglo XVIII.

Capítulo 1

Las mujeres ibéricas en el Viejo y Nuevo Mundo

Hay muy pocas mujeres nobles que sean hermosas, sabias, tiernas, cautivantes, racionales y limpias en todo lo referido a lo femenino, y que no sean codiciosas ni envidiosas de lo que tienen otras mujeres. Hay pocas mujeres que sean sinceras y que no contradigan todo lo que diga, lo que haga o lo que dicte un hombre, sino que, más bien, se sientan satisfechas de adaptarse a los deseos de éste. Pero aunque las mujeres nobles con buenos atributos son difíciles de conseguir, los hombres no pueden vivir sin ellas. Por lo tanto, los hombres deben aprender las formas de lograr el amor de ellas [1].

Al momento en que se descubrió el Nuevo Mundo, era una reina la que se sentaba en el trono de España. Isabel I era una mujer fuerte; más aún, dominante. Era fanática defensora de la fe Católica Apostólica Romana, y fue un personaje decisivo en el proceso de imposición de la unidad religiosa en su país y en el vecino Portugal. Al mismo tiempo, mantuvo con gran decisión la independencia jurídica de Castilla y estableció que las leyes de su reino serían la base del sistema de derecho del Nuevo Mundo. Sin embargo, España misma era el producto de varias tradiciones, así como de experiencias encontradas de sociedades guerreras y mercantiles. Factores como la Iglesia, el derecho y la tradición afectaron el rol de las mujeres en la península ibérica y, por extensión, la de las mujeres que habitaban las colonias americanas.

Dado que tanto España como Portugal habían experimentado años de conquista musulmana, seguidos de años de reconquista cristiana, la situación de las mujeres de la península ibérica era muy diferente de ésa por la cual atravesaban las mujeres en el resto de Europa. El papel de las mujeres en estas sociedades reflejaba el efecto combinado del Islam y del catolicismo romano.

[1] Autor anónimo del siglo XV, en Michael Solomon, traductor y editor; *The Mirror of Coitus* (Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990), 30.

Por un lado, el ideal islámico de la mujer protegida y aislada del mundo, la mujer refugiada en el hogar o en el harén, seguía resonando en la sociedad ibérica, al igual que el fuerte vínculo entre virginidad femenina y honor. Por otro lado, era amplia la brecha que existía entre la conducta idealizada de las mujeres y su conducta real. Las mujeres de la sociedad cristiana, por ejemplo –sobre todo, las campesinas rurales–, disfrutaban de un cierto grado de independencia. Además, las mujeres de las sociedades ibéricas gozaban del beneficio de derechos jurídicos que eran mucho más amplios que los conferidos a otras mujeres europeas de la misma época.

Ciertos pensadores y escritores españoles como Fray Martín de Córdoba, Juan Luis Vives, Fray Luis de León y Juan de la Cerda influyeron en la ideología de género que condicionó la opinión oficial que en los siglos XV y XVI se tuvo de las mujeres. Todos opinaban sobre la naturaleza de las mujeres, y todos estaban de acuerdo en que las mujeres eran menos inteligentes, menos racionales y menos sabias que los hombres, resultado de un interior regido por la carne más que por el espíritu. Intelectualmente inferiores y poseedoras sólo de un entendimiento limitado, las mujeres eran, desde el punto de vista constitucional, incapaces de tratar cuestiones sustanciales. Debido a su insensatez natural, se les advertía a las mujeres que guardaran silencio; y más aún: su falta de agudeza mental hacía innecesario que se les enseñara a escribir, si bien era aceptable que se les enseñara a leer lo suficiente como para manejar la literatura devocional.

Pero las mujeres no sólo eran mentalmente inferiores; también eran frágiles desde la perspectiva moral, y proclives al error. Su naturaleza carnal hacía que las mujeres tuvieran apetitos corporales incontrolables, cuya tentación apenas podían resistir. Eran en particular susceptibles al mal y a las veleidades demoníacas; incapaces de dominar sus pasiones y su conducta, además de peligrosas para sí mismas, lo eran para sus familias y para la sociedad en general si no se las controlaba y recluía. La cultura y la literatura populares no sólo aceptaban esta visión de las mujeres, sino que también enfatizaban que las mujeres eran incongruentes, chismosas, en extremo emocionales, irracionales, cambiantes, débiles, inclinadas al error, engañosas y despilfarradoras.

Si bien algunos escritores españoles y portugueses de los siglos XVI y XVII enfatizaban el papel de las mujeres dentro de la familia, el ideal de la sociedad de la Contrarreforma era el de mantener a las mujeres bajo control mediante la reclusión. Sólo permaneciendo en sus hogares, en conventos, orfanatos, recogimientos, prisiones u otras instituciones podían las mujeres quedar protegidas de su "debilidad natural"; y nada más que cuando se las sometía a la vigilancia religiosa masculina podía la desbocada sexualidad femenina no crear caos en la sociedad. Los límites –cada vez en mayor nú-

mero– que se les imponían a las mujeres eran por el bien de ellas, por el bien de los hombres y para la supervivencia de la sociedad cristiana.

Un elemento central de la ideología de género era el paternalismo, la creencia en la posición dominante del padre sobre la esposa y los hijos. De la misma forma en que el paternalismo ordenaba la relación existente entre la monarquía y sus súbditos, o entre el Papa y su grey, configuraba la relación que se planteaba entre hombres y mujeres. Los hombres eran, por definición, moralmente superiores a las mujeres, mientras que las mujeres, debido a su fragilidad natural, necesitaban reglamentaciones restrictivas que definieran sus conductas. El papel que todo hombre debía desempeñar era el de orientar y controlar; el de la mujer era el de obedecer, bien fuera en el ámbito del parentesco, bien fuera en el del matrimonio o en el de la Iglesia. En consecuencia, el lugar de toda mujer en la sociedad se veía definido primordialmente por su relación con un hombre o con una institución religiosa: y su atributo social más importante era el de ser la esposa de un hombre en particular, la hija de Fulano o de Mengano, o una monja.

Las enseñanzas de la Iglesia Católica Apostólica Romana respecto de la pureza premarital, el matrimonio y los conceptos del honor masculino y femenino también influyeron en gran medida en la ideología de género. La Iglesia decidía qué constituía una sexualidad aceptable, con quién y en qué condiciones. Como creía que el matrimonio debía ser la norma para todo el mundo menos para los más piadosos, la Iglesia hacía gran hincapié en la importancia de la virginidad femenina antes del matrimonio y de la posterior castidad. Si bien el placer sexual femenino no estaba contemplado fuera del matrimonio, las relaciones sexuales entre marido y mujer desempeñaban un papel vital dentro de esta institución. En teoría, las mujeres tenían el derecho a exigir que sus maridos tuvieran relaciones sexuales con ellas. En efecto, se alentaba a ambos cónyuges a cumplir con su débito conyugal, pero no con el objeto de obtener placer sexual, sino para cumplir con el mandamiento bíblico de "creced y multiplicaos".

Dentro del concepto de pecado manejado por la Iglesia se enfatizaban los pecados de la carne. La abstinencia sexual era una virtud; concomitantemente, un exceso de placer en los actos sexuales –incluso dentro del matrimonio– era algo pecaminoso por definición. Esta opinión se vio reforzada a mediados del siglo XVI por la Contrarreforma, movimiento que cargaba las tintas sobre el vínculo existente entre el sexo y el pecado. Las ideas sobre la virtud femenina se vieron fortalecidas por una cultura iberocristiana en la cual se enfatizaba la figura de la Virgen María, una mujer idealizada y distanciada de todo contacto o experiencia sexuales. Como paradoja, si bien su situación como madre "sin mácula" hacía que fuese un ideal imposible de emular,

ella era el modelo de la conducta femenina, ya que en ella se conjugaban la pureza sexual, la perfecta maternidad, el sufrimiento estoico y el sacrificio.

La Iglesia, en conjunción con los parientes de sexo masculino de las mujeres, tenía a cargo la importante tarea de inculcar la conducta socialmente aceptable. Los hombres, tanto religiosos como laicos, definían la conducta de la mujer y la hacían cumplir; la inconducta femenina se veía, con frecuencia, como un asunto privado de los hombres. Al mismo tiempo, la Iglesia trabajaba para proteger la virtud femenina y para controlar la sexualidad de las mujeres mediante el uso de la confesión, las visitas eclesiásticas, la reclusión y la Inquisición. Una buena mujer debía ser virtuosa, pura, resignada a lo que le había tocado en la vida, y pasivamente obediente a su padre, su hermano, su marido y su confesor.

Además de la religión y la ideología de género, la sociedad ibérica había adoptado un conjunto de códigos sociales en los cuales el honor ostentaba un lugar preponderante. Para las mujeres, el honor estaba vinculado con la castidad en el ámbito privado y con la buena conducta pública. La castidad de la mujer se veía reflejada tanto en su apariencia como en sus modos de actuar; las "buenas" mujeres se vestían de manera sobria y se abstenían de exhibir cualquier comportamiento erótico. De conducta sumisa, las mujeres debían evitar toda situación que las descarriara; además, debían mantenerse semirrecluidas o, al menos, estar acompañadas por parientas femeninas de buena reputación. Las mujeres honradas eran esas que demostraban *vergüenza* al concurrir a la iglesia con frecuencia, al vivir dentro de una familia respetada o en un convento y, en general, al llevar una "vida de respetabilidad y protección".

Cualquier hombre podía ganarse su honor adaptándose a los ideales sociales de su grupo de pertenencia, mientras que las mujeres podían estropearlo debido a las fragilidades de su carne. Según las ideas predominantes, las mujeres estaban divididas en "virtuosas" y "desgraciadas"; la línea divisoria entre estos dos grupos estaba íntimamente ligada con la sexualidad femenina. En teoría, no existían áreas grises en este código moral, y cualquier mujer que buscara placer sexual dentro o fuera del matrimonio era equivalente a una prostituta.

Debido a que el honor de toda la familia dependía de la pureza sexual de sus miembros femeninos, la conducta sexual de las mujeres estaba sujeta a un severo control; pero no todas las familias eran iguales; algunas tenían más honor que defender que otras. Por lo tanto, el control de la sexualidad de las mujeres difería según el grupo social. En España y en el continente americano había poco control directo sobre la sexualidad de las mujeres de clase baja porque se consideraba que ni ellas ni sus familias tenían honor alguno que proteger.

Desde fines del siglo XV en adelante, otro atributo del honor era la "limpieza de sangre"; es decir, la ausencia demostrada de ancestros judíos o moros. En el continente americano, las personas de descendencia africana eran rápidamente agregadas a la lista de esas que poseían una sangre impura. Tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo se buscaba impurezas en los linajes masculinos y femeninos; pero la virtud femenina era de importancia fundamental al momento de asegurar que no ingresara sangre impura en las venas familiares. Así, el control de la sexualidad femenina, junto con la endogamia racial y la insistencia con la legitimidad se convirtieron en el método socialmente aceptable para garantizar que los hijos gozaran de limpieza de sangre.

Pese a estos valores y estereotipos que situaban a las mujeres en una posición claramente subordinada, a las mujeres de Castilla –y, por extensión, las de la América hispana– las asistían comparativamente mayores derechos jurídicos que a las demás mujeres europeas. Si bien la situación jurídica de las primeras estaba lejos de ser igualitaria respecto de los hombres, las leyes castellanas y portuguesas eran excepcionalmente justas para las mujeres. Tal afirmación se verificaba sobre todo respecto de las leyes de herencia; tanto los hombres como las mujeres revestían la calidad de herederos legítimos. En realidad, la herencia dependía de la legitimidad y del grado de parentesco con el causante; no dependía del género; si una mujer era parienta consanguínea directa, se la prefería respecto de algún otro hombre. Además, era imposible desheredar a la progenie legítima; y todas las mujeres, independientemente de su estado civil, podían heredar bienes y ser titulares de ellos.

El derecho ibérico también abogaba por la igualdad hereditaria respecto de todos los hijos legítimos de las parejas; esto significaba que los sucesores heredaban independientemente de su género, edad u orden de nacimiento. Es decir, la herencia hacía caso omiso del género de los sucesores. Este principio de igualdad beneficiaba enormemente a las mujeres; sin embargo, nótese como paradoja que las mujeres de las familias más acaudaladas de la península ibérica y el continente americano se encontraban en una situación desventajosa si sus ancestros habían creado un mayorazgo, figura jurídica por la cual se reservaba el acervo hereditario para el hijo mayor. En cuestiones de mayorazgo, las mujeres podían heredar títulos y propiedades sólo cuando no hubiera sobrevivido ningún heredero de sexo masculino.

Con excepción del mayorazgo, las mujeres que heredaban, poseían, compraban, vendían, intercambiaban y donaban bienes tenían los mismos derechos jurídicos básicos que los hombres. Las mujeres no sólo heredaban bienes; también podían realizar legados con ellos y, de esta forma, transferir bienes a sus herederos. Además, al momento de la muerte de sus esposos, a las viudas les asistía el derecho de recibir la mitad de los bienes que hubieran

pertenecido a la pareja. En algunos casos, las viudas podían heredar el derecho a la patria potestad; es decir, el control jurídico respecto de la vida y los bienes de sus hijos menores. Incluso en el ámbito del matrimonio, los bienes de toda mujer estaban hipotéticamente en un patrimonio aparte del patrimonio del marido; en consecuencia, los hijos heredaban en forma separada los bienes de la madre y los bienes del padre. Si una mujer casada moría sin tener hijos, sus padres, hermanos y primos, y no el marido, tenían un derecho preferente respecto del acervo hereditario de dicha mujer. El concepto separado de linaje materno y paterno estaba vinculado al concepto de sucesión separada de los bienes maternos y paternos; en España, en Portugal y en América, a los hijos se les ponían el apellido del padre y el de la madre.

Recibir una dote al momento del matrimonio era otra forma en que se les transferían bienes a las mujeres. Las dotes, que se otorgaban para ayudar a solventar los gastos del matrimonio, eran, desde el punto de vista jurídico, un pago por adelantado de la potencial herencia que habría de recibir la hija. Este otorgamiento, que habitualmente adoptaba la forma de bienes o de dinero en efectivo, pertenecía, en teoría, a la mujer; pero el control efectivo de esos bienes solía recaer en el marido. Sin embargo, el marido no podía separar ninguna parte de la dote y era responsable de conservarla de la mejor manera posible. En España, al igual que en las colonias americanas, toda mujer que creyera que su marido hubiera sido culpable de algún delito podía llevarlo ante los tribunales y exigir que se le devolviera la dote para administrarla ella misma o hacerla administrar por un tercero. Ya en 1693, por ejemplo, una mujer de Michoacán inició acciones judiciales para reclamar su dote; de esta forma, se la quitó al esposo, un hombre que la despilfarraba. A la muerte del marido, la devolución de la dote a la viuda tuvo prioridad respecto de todas las demás obligaciones. Si una esposa moría sin haber tenido descendencia, la dote volvía a los padres.

Los derechos de las mujeres solteras eran muy marcados en la sociedad castellana. Al igual que los hombres solteros, las mujeres que no se habían casado llegaban a la mayoría de edad a los veinticinco años. Paradójicamente, las presiones sociales operaban en el sentido de alentar el matrimonio, una institución que limitaba la independencia jurídica de la mujer. A diferencia de los derechos jurídicos de los hombres, los de las mujeres se veían afectados por su estado civil, dado que el matrimonio privaba a las mujeres de una persona jurídica diferenciada y las transformaba en personas tuteladas por sus maridos, en virtud del sistema jurídico. Las mujeres casadas necesitaban el permiso de sus maridos para hacer lo que las mujeres solteras podían realizar libremente: comprar, vender, donar sus bienes y redactar testamento. De todas formas, como tanto la Iglesia como el Estado tenían como objetivo

salvaguardar la institución del matrimonio, éste también confería un rango social y un cierto grado de poder a las mujeres.

En la península ibérica, el matrimonio era una cuestión jurídica, ritual, litúrgica y sacramental, regida por las normas del derecho canónico y del derecho civil; éstos, a la vez, se basaban en el derecho romano. El sagrado matrimonio era, además, un contrato jurídico que unía a un hombre y a una mujer en un hogar y en una familia con el objetivo de tener relaciones sexuales, para procrear y, en definitiva, para formar un vínculo solidario en general con su cónyuge. El matrimonio era una condición necesaria para tener hijos legítimos; es decir, hijos reconocidos por ambos padres, que tuvieran derecho a recibir manutención de ambos y que fueran jurídicamente capaces de heredar los bienes de ambos.

Dado que el matrimonio era un sacramento religioso, estaba regido por la Iglesia Católica Apostólica Romana. La Iglesia no sólo celebraba el matrimonio, sino que además fijaba los requisitos para que todo matrimonio fuera legalmente vinculante. El derecho canónico –es decir, la ley de la Iglesia– establecía que el hombre o la mujer podían tener sólo un cónyuge por vez (es decir, la monogamia); además, definía quiénes eran los cónyuges adecuados; existía la imposibilidad de casarse con el propio padre, abuelo o hermano; los primos hermanos podían casarse solamente si les era otorgada una dispensa especial. El matrimonio de las mujeres menores de doce años, y el de los hombres menores de catorce años también estaba prohibido, así como el matrimonio de cualquier persona, hombre o mujer, que hubiera tomado un voto previo de castidad. Además, todo matrimonio era válido sólo si marido y mujer habían elegido libremente recibir dicho sacramento. En teoría, la doctrina Católica Apostólica Romana estaba dotada de potentes defensas contra el acto de obligar a las mujeres a contraer un matrimonio al que ellas se opusieran.

El matrimonio era, en realidad, un proceso que constaba de dos pasos; comenzaba con el compromiso, que era un acuerdo jurídicamente vinculante en el cual toda pareja daba su "palabra de contraer nupcias en el futuro". Por costumbre, esta mutua promesa se simbolizaba con un intercambio de obsequios. Al cabo de algunos meses (o, a veces, años), el compromiso se veía seguido por la ceremonia misma del matrimonio; en ella, el marido y la mujer daban su "palabra de contraer nupcias en el presente". Hasta las reformas introducidas por el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, tanto la ceremonia de compromiso como la de casamiento podían ser llevadas a cabo por la novia y el novio mismos, en tanto y en cuanto estuvieran presentes dos testigos. Es claro que, para muchos, casi no existía distinción entre ambas ceremonias. Toda promesa de matrimonio era tan vinculante

como el matrimonio mismo, y eran numerosas las parejas que comenzaban a tener relaciones íntimas apenas se hubieran comprometido formalmente.

A mediados del siglo XVI, el Concilio de Trento redactó reglas nuevas y más estrictas sobre el compromiso y el matrimonio. A partir de entonces, la Iglesia comenzó a examinar a los potenciales novios para determinar si no estaban ya relacionados, si en efecto accedían voluntariamente al matrimonio, si eran físicamente aptos para consumar la unión, y si estaban ya casados con alguna otra persona. Para terminar con la práctica del matrimonio clandestino, el concilio ordenó que el anuncio del casamiento se leyera públicamente, que la pareja fuera unida en matrimonio por un sacerdote, y que la ceremonia fuera atestiguada por al menos dos adultos.

Seguían observándose las tradiciones católicas ibéricas, como la elección de los padrinos para la pareja que iba a unirse. Si la unión era la primera para la novia, también se realizaba una ceremonia adicional, la de la velación; la realizaba el sacerdote y simbolizaba la virginidad de la mujer. La liturgia del matrimonio reforzaba la noción de la pureza de la novia y la posición de la mujer dentro de la nueva familia. Según la liturgia del matrimonio, toda esposa estaba subordinada a su marido y estaba obligada a obedecerlo.

Para ser válido, el matrimonio también debía ser consumado. El matrimonio daba al hombre derechos sexuales exclusivos respecto de su esposa; y tan claro era este derecho conyugal que sólo el adulterio por parte de la esposa o de la mujer comprometida justificaba que el hombre la abandonara. Dado que la Iglesia Católica favorecía de forma categórica el matrimonio, el derecho canónico hacía que fuese relativamente fácil casarse, pero imposible deshacer esa unión. En lugar del sencillo divorcio y recuperación de la capacidad nupcial del derecho romano, el matrimonio católico apostólico romano permitía sólo la anulación o la separación.

Tanto los tratados teológicos como los manuales confesionales se lidiaban con preguntar cómo tratar la cuestión de la conducta de hombres y mujeres dentro de los límites del sagrado matrimonio. Algunos autores veían el matrimonio como un contrato entre dos partes; en él, la justicia y la razón eran de importancia central; otros autores consideraban que el matrimonio era una unión mística y, por lo tanto, hacían hincapié en los lazos del amor. Todos coincidían en subrayar que el matrimonio era un acuerdo recíproco, si bien desigual, entre un hombre y una mujer. Dentro de esa unión, las obligaciones del hombre eran honrar, amar, proteger y proveer para su esposa; la obligación de la mujer era la de obedecer a su marido. El hombre tenía el derecho de castigar a su esposa si ésta se descarriaba, si bien dicho castigo debía ser moderado. Así, el matrimonio vinculaba subordinación con amor, dado que se trataba de un contrato en el cual a las mujeres se les prometía apoyo material a cambio de su obediencia casi total. Las relaciones dentro

del matrimonio eran jerárquicas: una buena esposa era sumisa y seguía las directivas de su marido para la consecución de los intereses de éste y los de su familia. Éste era el ideal social que la Iglesia como el Estado esperaba que fuera aceptado por hombres tanto como por mujeres.

También se veía el matrimonio como una sociedad; eso era lo que reflejaba la "economía conyugal" ibérica. Los bienes del matrimonio estaban formados por tres partes: los bienes que la esposa había aportado a la pareja en forma de dote; los bienes del marido, y todos los bienes ganados por la pareja durante el matrimonio. Este último grupo de bienes, los gananciales, pertenecían por igual al marido y a la mujer porque se daba por sentado que la esposa participaba plenamente de la fortuna económica de la pareja aunque ella no tuviera bienes propios. La esposa, así, era reconocida como una socia plena en el mantenimiento de la pareja y en la realización de un aporte útil y productivo a la pareja.

Luego de la muerte del esposo, la viuda de cualquier edad era considerada una mujer independiente y libre de volver a casarse; pero a la viuda que volvía a casarse muy rápidamente (al cabo de menos de un año) se la miraba con sospecha. Un nuevo casamiento, demasiado cerca del fallecimiento del anterior cónyuge, despertaba sospechas respecto de la muerte de ese anterior marido, del comportamiento de la mujer durante la vigencia de la sociedad conyugal y su viudez, y de la posible paternidad de sus hijos. Si bien las viudas contaban con plena capacidad jurídica para actuar en el lugar de su extinto marido, con frecuencia encomendaban este papel a algún pariente cercano de sexo masculino. También era común que la viuda retornara a la casa de su familia.

Tanto la Corona como la Iglesia alentaban el matrimonio, pero también eran comunes las relaciones menos formales de pareja. En la España medieval, el concubinato (la barraganía) entre personas solteras o viudas era extremadamente habitual y ampliamente tolerado. Por definición, los concubinos debían ser personas solteras que podían casarse si así lo deseaban; pero varios casos de barraganía involucraban a sacerdotes, lo cual sugería que tal soltería no siempre se daba. El concubinato era una relación regular y reconocida, formalizada por un contrato notarizado en el que se enunciaban las obligaciones y las responsabilidades mutuas. En estos contratos se estipulaba la existencia de una relación monógama, y por lo general allí se disponían las responsabilidades económicas que aseguraban la protección de la mujer, así como los derechos hereditarios de los futuros hijos. No queda claro si las concubinas gozaban de iguales derechos o, como sugieren algunos autores, que estaban jurídicamente bajo el completo control de sus amantes. Una diferencia principal entre el concubinato y el matrimonio era la índole temporal del primero; esto era así porque los contratos de barraganía podían

ser anulados por otro contrato notarizado en el que ambas partes declararan que la relación era nula y sin valor. La amplia aceptación del concubinato se veía reflejada en la facilidad con la cual podían legitimarse los hijos de la mayor parte de estas uniones.

Las leyes de la España medieval no consideraban que la barraganía fuera un delito; pero la Iglesia Católica consideraba que era un pecado: además de producirse sin la bendición de la Iglesia, ésta se pronunciaba contra el concubinato porque era una relación que podía disolverse y que estaba motivada –al decir de la Iglesia– en la búsqueda del placer y no con fines de procreación. Cada vez más la Iglesia se manifestó en contra del concubinato. Hacia fines del siglo XV, las parejas disolvían con frecuencia sus uniones hacia el fin de sus vidas, con lo cual esperaban borrar el pecado de sus almas. El Concilio de Trento puso un fin formal a la barraganía; pero, en la imaginación popular y en la conducta de las masas, el concubinato siguió siendo una alternativa viable al matrimonio. Pese al celo reformista que había invadido a la Iglesia de la Contrarreforma, en la península ibérica la costumbre medieval de la barraganía siguió existiendo.

Por supuesto, existía otro tipo de relaciones no maritales; por ejemplo, el adulterio y la prostitución. Dado que el derecho ibérico distinguía el grado de legitimidad de los hijos nacidos de cada tipo de unión no marital, asignaba un estigma social diferente a esos niños y a las mujeres que los habían traído al mundo. Además de los "hijos naturales", nacidos en el marco del concubinato, había hijos nacidos en relaciones adúlteras, de prostitutas, de una concubina que había tenido una relación con otro hombre, de relaciones incestuosas, de bígamos e hijos de sacerdotes.

La Iglesia realizaba todos los esfuerzos posibles para prohibir estas relaciones sexuales "irregulares", pero los resultados eran heterogéneos. Los registros de la Inquisición sugieren que, durante al menos cincuenta años con posterioridad a las reformas del Concilio de Trento, tanto mujeres como hombres interpretaban la relación entre sexo y pecado de maneras mucho más lascivas de lo que la Iglesia lo hacía. Una y otra vez, la gente común afirmaba que no era un pecado, y ciertamente no un pecado mortal, hacer el amor. Había quienes incluso brindaban justificaciones teológicas respecto de su desbocada sexualidad. Una viuda que había tenido varios hijos con un hombre casado señalaba que "Dios había ordenado a su pueblo que se multiplicara y que tuviera hijos; por lo tanto, tener relaciones sexuales no era pecado"[2]. Algunas mujeres justificaban sus aventuras extramatrimoniales

[2] Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Córdoba, Legajo 1856, Documento 3, 1569–1570, citado en Alain Saint-Saëns , '"It is not a Sin!': Making Love according to the Spaniards in Early Modern Spain," en Alain Saint-Saëns , ed., *Sex and Love in Golden Age Spain* (Nueva Orleans: University Press of the South, 1996), 15.

explicando que la cópula no era un pecado si una era casada, mientras que Bárbola Péres, dueña de un posada en la región de Córdoba, sostenía que "si su marido estaba en las instalaciones, sería un pecado mortal engañarlo; pero como él estaba ausente y el otro hombre era soltero, no era un pecado mortal hacer el amor con él"[3]. Y había otras personas que sostenían que el sexo entre personas solteras era totalmente aceptable.

En consecuencia, las tasas de ilegitimidad infantil de España se encontraban entre las más altas de Europa. En al menos un distrito de la Sevilla de fines del siglo XVI, un cuarto de todos los nacimientos informados eran de mujeres que no estaban casadas. Durante el siglo XVII, la tasa de ilegitimidad de Valladolid pasó de un quinto a un cuarto de los nacimientos. Además, una creciente cantidad de bebés –muchos de ellos, ilegítimos– era llevada a instituciones creadas para albergar a los niños abandonados.

La realidad social enfrentada por las mujeres que transgredían las costumbres sociales aceptadas variaba mucho según la índole de la relación sexual y la clase social. Por un lado, en la mente del pueblo persistía la fácil aceptación de la sexualidad; por otro, la Iglesia, el Estado y la Inquisición trabajaban para desterrar lo que ellos consideraban como una conducta sexualmente objetable. El adulterio femenino era sobre todo inaceptable porque, si bien ambos cónyuges estaban unidos por el deber de ser fieles, el adulterio de la esposa constituía una transgresión básica al orden social y moral. El adulterio era un pecado y también un insulto al honor del marido y de su familia; el castigo a tal pecado era muy severo. Con frecuencia, la elección del castigo –una multa, la humillación pública o la muerte– quedaba a criterio del marido, y era su decisión absolver a su adúltera esposa. La mujer, por lo general, era enviada a un convento. Allí estaba protegida de cometer nuevos pecados y se le daba amplia oportunidad para arrepentirse. Como también se creía que el adulterio era el primer paso hacia la prostitución femenina, las mujeres cuya infidelidad hubiera tenido como resultado una relación estable con sus amantes eran, por lo general, castigadas con menos dureza que esas que tenían vínculos más efímeros.

Durante el curso del siglo XVII, la Iglesia tuvo cada vez más éxito en su campaña de represión sexual tanto en España como en Portugal. La Iglesia desterró el sexo "antinatural" de la vida y la cultura ibéricas utilizando dispositivos como la confesión, el creciente movimiento misionero, los predicadores y la Inquisición. La cultura oficial se obsesionó con los tabúes sexuales, y la sexualidad estaba reprimida en la vida, en el arte y en la literatura. Un escritor portugués del siglo XVII se ufanaba de que las mujeres portuguesas virtuosas salían de sus casas sólo para ser bautizadas, para casarse y para su

[3] Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Córdoba, Legajo 1856, Documento 8, 1571-1752, citado en Saint-Saëns, "It is not a Sin!", 17.

funeral. Probablemente tal aserto haya sido una exageración; pero se pensaba con cada vez mayor insistencia que las mujeres portuguesas eran las más aisladas de Europa. Al mismo tiempo, los moralistas religiosos ensalzaban el celibato femenino y glorificaban a las mujeres religiosas que demostraban repulsión por el cuerpo humano al practicar formas sádicas de penitencia. Por ejemplo, Mariana de Jesús, miembro de la Tercera Orden Franciscana, era alabada por golpearse los senos con piedras "tantas veces que se inflamaban y sangraban a raudales", y por azotarse el cuerpo desnudo de forma tal que la sangre manchaba las paredes de su dormitorio[4].

No conocemos el resultado provocado en la psiquis femenina por estas campañas contra la sexualidad; pero sí sabemos que en España y en Portugal, las mujeres siguieron siendo amas de casa, madres, madrastras, monjas o beatas, amantes, madres solteras y prostitutas. Esta multiplicidad de roles femeninos siguió en América con posterioridad a la creación de la sociedad colonial, al igual que continuó el sistema jurídico que benefició a las mujeres y a una ideología de género que las veía como seres débiles. También la dicotomía ibérica entre las mujeres buenas y las malas llegó al mundo colonial; pero a diferencia de España y de Portugal, el mundo colonial sería mucho más diverso desde el punto de vista étnico, y la división entre bien y mal solía superponerse con las categorías étnicas y raciales. Desde al menos mediados del siglo XIII, los esclavos y las esclavas de descendencia africana, mora y morisca, así como las personas negras libres, habían estado presentes en la península ibérica; sin embargo, en el continente americano, los europeos eran superados numéricamente con holgura por las personas de color. También fue en el continente americano donde las mujeres europeas o blancas serían percibidas como capaces de sostener altos valores morales, mientras que se presumía que las mujeres de color tenían malos hábitos.

[4] Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Sevilla, Legajo 2075, Documento 31, 1623.

Capítulo 2

Antes de Colón: las mujeres de la América indígena y de África

Ritual azteca de nacimiento: "Tú estarás en el corazón del hogar; tú no irás a ninguna parte; en ninguna parte te convertirás en un ser errante; tú te convertiste en el fuego resguardado, en las piedras de la hoguera. Aquí, nuestro señor te plantó a ti, te sepultó aquí. Y te fatigarás, te cansarás; tú proveerás agua, molerás el maíz, trabajarás; tú te convertirás en sudor cerca de las cenizas, cerca del fuego de la hoguera"[1].

Ritual andino de sepultura: "Las mujeres tienen sus ruecas y sus madejas de algodón; los hombres, sus arados *taclla* o sus azadones para trabajar los campos, o las armas que utilizaron en la guerra"[2].

[En la etnia bijagó], las mujeres construían las casas y trabajaban en los campos; además, pescaban y recolectaban moluscos; es decir, hacían lo que, en otros lugares, hacían los hombres[3].

La experiencia ibérica en el Nuevo Mundo situó a los españoles y a los portugueses en contacto inmediato e íntimo con los pueblos de dos culturas muy diferentes: los habitantes originarios del continente americano y los africanos transportados a éste en calidad de esclavos. Si bien los historiadores han examinado la dinámica y los resultados del encuentro que se produjo entre estos tres grupos, pocos han considerado el papel desempeñado por las

[1] Tomado del Códice Florentino, en Bernardino de Sahagún, *General History of the Things of New Spain* (Santa Fe: School of American Research, 1950-1982), 6:33: 172-173.

[2] Pablo José de Arriaga , *Extirpación de la idolatría del Perú (1621)* (Madrid: Ediciones Atlas, 1968), 27-28.

[3] André Álvarez d'Almada, *Brief Treatise on the Rivers of Guinea (c. 1594)*, traducido y editado por P. E. H. Hair (Liverpool: University of Liverpool, 1984).

mujeres de ambos continentes antes de que esos pueblos se vieran sujetos al control ibérico.

Si bien los pueblos originarios habían habitado el continente americano durante miles de años antes de la llegada de los españoles y de los portugueses, poco es lo que sabemos sobre las mujeres que habían vivido en esas primeras sociedades aborígenes. Antes de 1492 había surgido y caído una multitud de culturas originarias, desde las cazadoras-recolectoras hasta las constructoras de complejas ciudades-estado. Debido a la proximidad geográfica de algunos de estos pueblos, no era inusual que uno de ellos tomara prestadas las prácticas culturales y religiosas de otro pueblo cercano, o las adaptara a su forma de ser, o se sujetara a ellas.

La información que sí tenemos no solamente es fragmentaria, sino que, también, se refiere casi en su totalidad a las mujeres de la elite. Los antropólogos, al reexaminar las pruebas físicas y, en el caso de México y de América Central, los códices y monolitos, sugieren que entre los zapotecas del período clásico temprano (entre los años 200 antes de Cristo y 600 después de Cristo), los mayas del período clásico tardío (entre los años 600 y 900 después de Cristo) y los mixtecas postclásicos (entre los años 900 y 1200 después de Cristo), las mujeres de elite gozaban de un alto rango y eran, en ocasiones, gobernadoras de las ciudades-estado. Dentro del grupo de gobernadoras de las ciudades-estado mayas se encontraban la señora Ahpo-Katun de Piedras Negras, y la señora Ahpo-Hel de Palenque. Un códice mixteca relata la historia de una gobernadora que fue insultada por un gobernador de otro poblado mientras se encontraban en un peregrinaje religioso. Al volver a su casa, ella se vistió con ropas de guerrero, atacó el poblado del gobernador que la había ofendido, capturó a dicho gobernador y le arrancó el corazón del pecho. Si bien las gobernadoras y las guerreras eran personajes infrecuentes, las mujeres de la elite eran importantes al momento de establecer linajes reales de gobierno y al crear alianzas dinásticas. En los jeroglíficos mayas, por ejemplo, se incluyen numerosas escenas donde alguna mujer participa de diversas actividades públicas; por su parte, las genealogías reconocen que el derecho que tenían los gobernadores al poder provenía de los miembros femeninos de sus familias.

Ciertas investigaciones recientes referidas al Teotihuacán clásico, en el centro de México (en el período comprendido entre los años 250 y 700 después de Cristo), arrojan cierta luz sobre las mujeres que no pertenecían a las elites gobernantes; allí se sugiere que, cuando aproximadamente el setenta por ciento de las figuras de arcilla se realizaba a mano, cerca del setenta por ciento de esos objetos era realizado por mujeres. Conforme las figuras comenzaron a ser producidas en masa, utilizando moldes, el setenta por ciento era realizado por hombres. Estas cifras sugieren que, cuando la producción de

figuras se tornó más industrializada y cuando cobró una mayor importancia económica, las mujeres pasaron a desempeñar un papel menor en este tipo de producción.

Las pruebas arqueológicas que existen respecto del papel desempeñado por las mujeres en las culturas sudamericanas son todavía más difusas que las que existen respecto de Mesoamérica debido a la falta de fuentes escritas autóctonas. En las piezas de cerámica donde se exhiben escenas de la vida de los moches, por ejemplo, rara vez se presentan mujeres. Cuando se muestra alguna mujer, ésta se encuentra o bien tejiendo, o bien desarrollando actividades de índole sexual con un hombre, lo cual muestra un posible reflejo de las actividades principales de las mujeres dentro de esta cultura andina. Las excavaciones de los túmulos funerarios realizadas en la zona de Cochabamba revelan que los hombres eran sepultados con objetos mucho más ricos, más exóticos y más numerosos que las mujeres; esto sugiere la mayor importancia social del varón. Además, los dientes de las mujeres estaban más gastados y tenían más caries que los de los hombres; tal vez estas características reflejen el rol de la mujer en la producción de la chicha.

Debido a la comparativa riqueza de las fuentes escritas, sabemos mucho más acerca de esas sociedades originarias que lo que los conquistadores ibéricos en efecto observaron. Hay problemas para utilizar las fuentes europeas para nuestro panorama de las sociedades precolombinas porque nos vemos obligados a mirar a través de los ojos europeos, y sólo podemos ver qué elegían ver y a quiénes. Los españoles y portugueses del siglo XVI no eran observadores imparciales; eran el producto de una sociedad europea medieval tardía y, por lo tanto, tenían ideas específicas de lo que era "adecuado" para los hombres y para las mujeres. En el caso de los aztecas, también contamos con códices producidos por los europeos que trabajaban con informantes aborígenes. Si bien esos documentos describían la vida de los pueblos originarios, también se los produjo con posterioridad a la conquista y probablemente no reflejaron las variaciones locales.

No obstante lo enunciado, el rango social y el género desempeñaban un papel muy importante al momento de determinar la posición de las mujeres en todas las culturas precolombinas. Una clara distinción que se presentaba en todas las sociedades entre la elite privilegiada y las masas residía en el rol y el poder de las mujeres que pertenecían a cada uno de estos grupos. Algunos antropólogos han propuesto la teoría de que la llegada al poder de los incas erosionó la autoridad local ejercida por las mujeres en las culturas anteriores, mientras que otros sostienen que, dado que los aztecas pasaron de ser un grupo de tribus errantes a ser una poderosa nación imperial, las mujeres se vieron gradual pero sistemáticamente excluidas del poder político. Estas

interesantes hipótesis, sin embargo, casi no encuentran sustento en nuestro conocimiento de las tempranas sociedades originarias.

Las mujeres de la elite eran vitales para el fortalecimiento de la trama política del Estado. Sabemos que a las hijas del gobernador inca siempre se las casaba con importantes militares o líderes políticos, con lo cual se creaban lazos de parentesco y, además, se cimentaban alianzas. Lo mismo sucedía con las mujeres de la nobleza azteca y maya, a las que se casaba con los gobernantes de los reinos vecinos; de esta forma, se creaban alianzas dinásticas. La elección del marido, en la mayoría de las mujeres de la nobleza, era una cuestión de política de Estado y, por lo tanto, estaba fuera del control de éstas.

Los gobernadores aborígenes, entonces, utilizaban a las mujeres para forjar relaciones políticas a través del matrimonio; pero por lo general no les concedían a ellas ningún rol de liderazgo. Rara vez se le daba a una mujer de la elite poder político respecto de una región; pero cuando así sucedía, ella ostentaba este poder porque complacía a un hombre poderoso. Por ejemplo, Contarhuacho, una de las esposas secundarias del inca Huayna Cápac, fue nombrada curaca (jefa) de los tocas y de los huaylas. Su esposo le cedió el control de entre cuatro mil y seis mil hogares, y también se le otorgaron numerosos sirvientes domésticos, entre los cuales se incluían trescientas mujeres. No hay pruebas de que existiera sucesión femenina en ningún puesto político de los Andes centrales prehispánicos.

Las mujeres de rango sí desempeñaban un papel importante en la vida cortesana de los reinos aborígenes y, así, indirectamente, gozaban de un mínimo de influencia política. En al menos tres casos, la coya, esposa principal del gobernador inca, aconsejaba a su marido y a sus hijos en cuestiones de Estado. En los monumentos mayas, se muestra que la esposa del rey participa en rituales sangrientos; se creía que dichos rituales satisfacían a los dioses para que propiciaran el ascenso de un rey a su trono o para que naciera un sucesor real.

Las mujeres que no pertenecían a la nobleza no tenían mayores posibilidades de optar por un compañero marital que las que tenían las mujeres de la elite gobernante. Todas las sociedades precolombinas tenían reglas muy bien articuladas que regían la relación existente entre los sexos, si bien esas reglas variaban ampliamente de una cultura a la otra. Tales reglas dictaban quién podía casarse con quién. Por ejemplo, entre los mayas se prohibía el matrimonio entre un hombre y una mujer del mismo grupo de parentesco. A los aztecas, por otro lado, se les daban mujeres provenientes del mismo grupo de parentesco o ajenas a él, con lo cual practicaban el matrimonio tanto endogámico como exogámico. Entre los aztecas que no pertenecían a la nobleza, la familia del novio era un elemento clave al momento de decidir la elección de la esposa, si bien las mujeres mayores, llamadas *cinhuatlanque*,

actuaban como intermediarias durante las negociaciones que precedían a la ceremonia. Y la boda misma se realizaba en la casa del novio, símbolo éste del hecho de que la novia se unía a la familia del novio.

Las ideas a cerca de la sexualidad premarital diferían ampliamente entre culturas. En algunas sociedades precolombinas se controlaba la sexualidad femenina de formas que llaman la atención por su parecido a las españolas. Tales métodos se verificaban sobre todo entre los aztecas, donde el matrimonio era la situación esperable en la vida y, por lo general, se veían con desagrado el celibato. En general, los aztecas consideraban que las jóvenes solteras post-adolescentes debían ser vírgenes; se las acompañaba celosamente para asegurarse de que su condición no cambiara antes del matrimonio. La pérdida de la virginidad por parte de la mujer se consideraba una catástrofe social y moral, que llevaba a la futura infelicidad del matrimonio. Pero si bien la pureza era un motivo de estima, no era una característica esencial. Algunas parejas formaban una unión libre, sin pasar por el rito del matrimonio (*nemecastiliztli*, o "atarse"), y con posterioridad elegían casarse. Estas uniones no se consideraban un concubinato, institución ésta que era severamente castigada entre los aztecas con el ostracismo tanto del hombre como de la mujer, a quienes se consideraban culpables. Los incas, por otro lado, condonaban y, más aún según algunas fuentes, alentaban las relaciones sexuales premaritales en todas las mujeres, excepto en las Vírgenes del Sol. Sólo mediante la cohabitación premarital podía una pareja juzgar la fortaleza de su relación y la probabilidad de que ésta perdurara.

En todas las sociedades aborígenes se creía que el matrimonio constituía el estado ideal para las mujeres que superaban la pubertad. Entre los aztecas, por ejemplo, aproximadamente un noventa y cinco por ciento de las mujeres estaban casadas, lo cual representa una cifra muy alta. Si bien los historiadores difieren respecto de la edad promedio que tenían las mujeres al momento de contraer nupcias, hay cada vez más pruebas de que la unión se producía tempranamente. Algunas jóvenes se casaban ya a los diez años, y la mayoría de las mujeres se había casado probablemente antes de su décimo sexto cumpleaños. La mujer promedio probablemente tenía varios hijos durante su vida; y si bien las uniones permanentes eran la norma, en la sociedad azteca se reconocía el divorcio.

Los aztecas y los incas permitían que sus gobernadores y nobles tuvieran más de una esposa, mientras que los mayas permitían que el rey tuviera varias esposas y que los hombres de la elite tuvieran una esposa y numerosas concubinas. Así, independientemente de las reglas específicas, a los hombres de la elite se les garantizaba el acceso sexual a varias compañeras. Todo noble azteca con frecuencia tomaba a la mujer de rango más alto como su primera esposa, y las mujeres nobles y las sirvientas del séquito de esta mujer actuaban

como esposas secundarias y concubinas. Si bien el acto de tomar mujeres adicionales no estaba acompañado por una ceremonia formal de casamiento, estas uniones estaban socialmente reconocidas y eran aceptadas. Las esposas adicionales de los aztecas se llamaban *cihuanemactli*, "mujeres dadas", si el hombre las había solicitado; o se las llamaba *tlacihuaantin*, "mujeres tomadas", si sencillamente las había tomado para sí. Si bien podría sostenerse que la poligamia ayudaba a mantener la cantidad de pobladores en estas sociedades guerreras, también creaba un doble estándar de conducta sexual: mientras que los hombres podían tomar más de una compañera sexual, las mujeres, con independencia de su rango social, debían ser monógamas.

Por su parte, las transgresoras eran, con frecuencia, tratadas con mayor severidad que a los hombres acusados de una falta similar. Por ejemplo, los aztecas no consideraban que las relaciones sexuales de un hombre casado con una mujer soltera configuraran adulterio. Por otro lado, el adulterio femenino era considerado uno de los delitos más graves; a todas las adúlteras se las castigaba con la muerte. Similares controles se hacían extensivos al aborto y, nuevamente, se podía castigar a las mujeres con la pena de muerte por haberse hecho practicar un aborto. A las mujeres adúlteras, a las que tenían hijos fuera de una unión socialmente reconocida o a las que habían tenido abortos se las llamaba *tetzauhcihuatl*; se consideraba que ponían en peligro a los demás, y se les temía.

Entre los aztecas, se alentaba la moderación sexual tanto para hombres como para mujeres. Se creía que era peligroso tener relaciones cuando el deseo era fuerte. Además, interrumpir las relaciones sexuales era peligroso porque provocaba enfermedades. Las parejas que tenían familias numerosas eran motivo de honra; por otro lado, se sospechaba criminalidad de esas parejas que eran estériles y podían llegar a ser sacrificadas. Tanto la homosexualidad masculina como la femenina se castigaban con la muerte.

Si bien hay poca información sobre el placer sexual femenino dentro del matrimonio en los documentos aztecas, se creía que las mujeres eran capaces de tener vidas sexuales activas hasta una edad avanzada. Los aztecas tenían, además, nociones bien desarrolladas de la biología humana y de la psicología femenina; por eso reconocían que las mujeres tenían úteros donde, luego de haberse impregnado la esperma masculina, llevaban a sus hijos durante el embarazo. Según la creencia azteca, una mujer se embarazaba cuando, como resultado de diversos encuentros sexuales, hubiera acumulado suficiente esperma dentro del útero para formar un niño. Pero el embarazo también estaba vinculado a la descomposición, dado que una cantidad insuficiente de esperma hacía que la mujer se llenara de gusanos. Cuando nacía un niño, a las parejas aztecas se les aconsejaba evitar las relaciones sexuales durante el período de lactancia por miedo a que un nuevo embarazo perjudicara al niño

recién nacido. También se requería abstinencia sexual en ciertos momentos del año debido a los ritos religiosos.

Todas las sociedades aborígenes reconocían el aporte corporal hecho por la madre a la vida del hijo; pero los lazos de parentesco masculino eran fundamentales. Si bien los aztecas reconocían la importancia del parentesco por parte de madre, los apellidos y sus oficios afines habitualmente pasaban de padres a hijos. Sólo en los Andes se calculaba el parentesco por descendencia paralela: los hijos varones seguían el linaje del padre y pertenecían al grupo de parentesco de éste, mientras que las hijas se identificaban con el grupo de parentesco de la madre.

El género también determinaba los derechos a poseer bienes o a heredarlos, si bien las reglas diferían mucho de una cultura a otra. Por lo general, sólo los hombres eran poseedores de los bienes raíces; éstos pasaban de generación en generación por línea masculina. Entre los mayas, las mujeres no podían ser titulares de tierras ni heredarlas; eran titulares solamente de lo que podría llamarse "bienes femeninos": los objetos del hogar, los animales domésticos, las colmenas de abejas y sus propias prendas de vestir. Las mujeres mayas podían efectuar legados de estos bienes y heredarlos, pero se trataba de objetos específicos de su género y, a menudo, de menor valor que los bienes manejados por los hombres. En los Andes, el acceso a la tierra estaba vinculado al paralelismo de género; por su parte, las mujeres podían solicitar el derecho a utilizar las tierras comunitarias si a sus madres les asistía el mismo derecho.

Los aztecas permitían que las tierras, las casas y los bienes muebles fueran heredados tanto por hijos como por hijas; no obstante, los bienes domésticos estaban tan íntimamente identificados con las mujeres que la generalidad de los bienes muebles de las casas –lo cual incluía los objetos hogareños y el equipamiento para tejer– se consideraba "bienes de la mujer" (*cinhuatlatquitl*). Los bienes heredados por las mujeres casadas se consideraban como un patrimonio aparte del de los maridos; pero era habitual que el hermano mayor actuara como tutor de la herencia de su hermana. Por su parte, las mujeres de la nobleza azteca podían aportar tierras al matrimonio en forma de dote; de todas formas, vale mencionar que la dote pasaba automáticamente al esposo. Dado que las mujeres prácticamente no ejercían ningún control sobre sus bienes, es dudoso que, de poseer bienes, esta calidad de titular les permitiera operar de manera autónoma respecto de los maridos.

En la mayoría de las sociedades precolombinas, la vivienda de la pareja también estaba, de ordinario, vinculada al grupo de parientes masculinos del esposo. En general, la pareja recién casada iba a vivir con la familia extendida del novio; en algunas sociedades, se permitía un breve período, en la etapa temprana del matrimonio, durante el cual la pareja vivía con la familia de la

novia. Con frecuencia, este período se veía como una forma de que el novio trabajara para la familia de la novia; de esta forma, devolvía a la familia de ésta el hecho de llevársela. Apenas podemos imaginar cómo era la vida de la joven recién casada, si iba a vivir con la familia de su marido o si permanecía con sus propios parientes. Si bien estos acuerdos brindaban compañía femenina a las jóvenes esposas, inicialmente las recién casadas se encontraban en el fondo de un orden jerárquico multigeneracional. En los hogares polígamos, la experiencia de la mujer se veía sumamente afectada por su relación con las demás esposas.

En todas las ciudades precolombinas, se creía que las mujeres tenían una gran capacidad para trabajar duramente. Los deberes de la esposa giraban en torno de las tareas productivas que desarrollaba dentro del hogar. En su calidad de mujer, tenía a cargo la crianza de los niños, cuidar el hogar (lo cual incluía limpiar y llevar a cabo los rituales religiosos domésticos), hilar y tejer. Estas dos últimas era tareas femeninas de gran importancia: la promesa de tejer las prendas con las cuales se vestiría la familia, por ejemplo, era parte de los votos matrimoniales de toda mujer azteca. La tarea del tejido por parte de las mujeres también se utilizaba para pagar el tributo que se le adeudaba al Estado azteca, cuyo total ha sido estimado de tres millones de prendas de algodón por año.

En la sociedad azteca, las trabajadoras agrícolas (las *thxcohtin*) también tejían para saldar sus deudas o para expiar sus delitos. En todo el continente americano, muchos de los adornos religiosos –como las sobrepellices de los sacerdotes, las vestimentas ceremoniales de los ídolos y los tapices para los muros de los templos– eran fruto de las manos de las mujeres. La mayoría de ellas tejía en sus casas utilizando telares de cintura para producir géneros, pero algunas también eran empleadas como tejedoras en los hogares de los señores. Sean cuales fueren las condiciones del trabajo, las telas producidas por las mujeres se distribuían ampliamente en todas las sociedades precolombinas.

La primacía de los roles femeninos en el hogar se simbolizaba en las ceremonias y se reflejaba en la capacitación forma e informal recibida por las jóvenes. Al momento del nacimiento, cada chica azteca recibía pequeños husos y lanzaderas para simbolizar su futuro rol en la producción doméstica; su cordón umbilical se sepultaba cerca del lugar que en la casa se reservaba a la hoguera, con la esperanza de que esa recién nacida fuera a ser una buena esposa. Por su lado, cuando nacía un niño se le regalaba un escudo y cuatro flechas para indicar su futuro papel como guerrero; se llevaba su cordón umbilical al campo de batalla para ser enterrado, con lo cual se aseguraba que sería un valiente guerrero. Las jóvenes aztecas recibían alguna escolaridad formal, pero el tipo de educación que se les daba era muy diferente del de los jóvenes. Como estudiaban en escuelas sólo de niñas, se les enseñaban las artes que las prepararían para el matrimonio y la maternidad.

La división del trabajo según el género –es decir, la idea de que ciertos trabajos eran exclusivos de las mujeres, y que otros trabajos sólo debían ser realizados por hombres– era una característica saliente de todas las sociedades precolombinas. Se trataba de un principio organizativo cardinal, si bien no necesariamente se asignaban las mismas tareas a las mujeres de cada cultura. Por ejemplo, los roles agrícolas de las mujeres variaban de una cultura a otra. Las mujeres mayas no tomaban parte en la agricultura, ni siquiera cuando se requería mano de obra adicional para ciertas tareas como el desmalezado y la cosecha. Las mujeres incas, por su parte, ayudaban a preparar los campos, plantaban, cosechaban, desmalezaban y trabajaban con el azadón, si bien jamás araban los terrenos. En general, se consideraba que el trabajo femenino tenía menor importancia y, por lo tanto, traía aparejadas menores gratificaciones sociales que las tareas llevadas a cabo por los hombres. Más aún: dado que los hombres perdían posición social si realizaban trabajos reservados a las mujeres, la división del trabajo en función del género se aplicaba de manera estricta.

Algunos investigadores han enfatizado la "complementariedad de género" que existía en las sociedades pre-conquista invocando un panorama idealizado de hombres y mujeres que trabajaban en perfecta armonía. Otros han señalado que, en el caso de los pueblos andinos, esta "complementariedad" con frecuencia significaba que las mujeres cocinaban, preparaban la chicha, criaban a los hijos, confeccionaban ropa para sus familias y trabajaban en los campos junto con los hombres. Los cronistas españoles que escribieron acerca del Perú previo a la conquista a menudo mencionaban que las mujeres hacían la mayor parte del trabajo.

En algunas sociedades aborígenes, las mujeres no sólo eran productoras de bienes; también desempeñaban un papel limitado en el mercado. Las mujeres aztecas eran sobre todo activas como comerciantes; por lo general, de bienes textiles. Además, esas mujeres comerciantes se encontraban bajo la mirada atenta de las administradoras del mercado; éstas supervisaban el precio, la producción y el pago del tributo. No era infrecuente que las mujeres aztecas encargaran a los aprendices el comercio de larga distancia; pero, a diferencia de los hombres, las mujeres jamás participaban de los viajes. En todas las culturas precolombinas, las mujeres tenían ocupaciones más sedentarias que los hombres.

La obstetricia era otra ocupación reservada para las mujeres de todas las sociedades originarias. Las parteras aztecas también desempeñaban un papel activo en las ceremonias religiosas vinculadas con el nacimiento; algunos de los rituales los llevaban a cabo ellas mismas. En las sociedades andinas, las parteras eran consideradas "benditas" debido a su vínculo con la fertilidad. Tal vez debido a que conocían el nacimiento, las mujeres también solían ser

sanadoras; para ello, utilizaban una amplia gama de hierbas medicinales y otros compuestos para mantener a raya las enfermedades y para devolver la buena salud. Algunas mujeres aztecas cazaban pequeños animales, mientras que otras se ocupaban de tareas específicas de su género en la manufactura artesanal. También se empleaba a las mujeres como prostitutas; trabajaban para ellas mismas o eran empleadas por proxenetas de sexo masculino y femenino. En general, cualquier mujer que trabajara fuera del control de los parientes de sexo masculino era vista con sospecha.

Las mujeres que sobrevivían los peligrosos años de la maternidad probablemente vivían más tiempo que los hombres. Pese a los activos roles laborales desempeñados por las mujeres, los hombres realizaban trabajos más exigidos desde el punto de vista físico. Además, los hombres eran guerreros o viajeros de larga distancia, dos ocupaciones plagadas de peligros. Las tasas de mortalidad masculina, mayores que las femeninas (el promedio de expectativa de vida era de unos treinta y cuatro años), y la poligamia eran sinónimo de un buen número de viudas en las sociedades precolombinas. Algunas de estas sociedades, como la inca, asistían a las viudas asegurándoles los medios mínimos necesarios para su subsistencia. Dado que sólo los hombres casados podían ser jefes de familia, las viudas estaban casi siempre presentes en los hogares de los parientes de sexo masculino; por ejemplo, del padre, del suegro, del hermano, del cuñado, de un tío, primo o hijo.

Además, las mujeres de mayor edad, que hubieran pasado la menopausia, con frecuencia se creía que tenían poderes especiales y, al menos según los españoles, se las describía como temibles brujas debido a que podían hablar con el diablo. En algunas fuentes se sugiere que los aztecas creían que las mujeres mayores eran especialmente insaciables sexualmente, y se las llamaba "viejas locas de miel".

Si bien las mujeres no estaban excluidas del mundo del trabajo, se las limitaba sistemáticamente de participar en la religión, en la administración política y en la guerra. El grado de participación permitido a las mujeres variaba de una cultura a otra; sin embargo, en comparación con los hombres, su poder era siempre limitado. Una pequeña cantidad de mujeres aztecas e incas participaban en el servicio al templo, por ejemplo; pero esas mujeres solían desempeñar un papel secundario.

Las mujeres más conocidas en el ámbito religioso eran las Vírgenes del Sol (las *aclla huasi*); ellas estaban alojadas en los conventos incas, administrados por el Estado. Estas jóvenes eran elegidas para esos conventos entre los ocho y los diez años, y se les asignaban distintos destinos según sus orígenes sociales y su belleza física. Las jóvenes nobles más hermosas quedaban reservadas como esposas de menor importancia para el inca, mientras que otras jóvenes, también de buena cuna, se convertirían en esposas-obsequio para cimentar

alianzas entre el Imperio Inca y los demás pueblos. Se elegía a otras jóvenes nobles para que dedicaran su vida al culto religioso como esposas vírgenes del sol. Las mujeres de extracción más humilde –sobre todo las consideradas menos atractivas– eran destinadas a ser víctimas de sacrificios o sirvientas dentro del convento. Si bien era un gran honor para una mujer ser llamada para el servicio al templo, eran los hombres –no las mujeres– los que determinaban quién ingresaba en la vida religiosa. Una vez dedicadas a los dioses, estas mujeres eran objeto de un estricto control. Todas las *aclla* debían seguir siendo vírgenes mientras se encontraran en el ámbito del convento, y se las castigaba con la muerte si contravenían este mandato.

En todo el continente americano podemos encontrar deidades femeninas –que casi universalmente están vinculadas con la fertilidad, la procreación, la regeneración y las ocupaciones específicas de su género– en el panteón de los pueblos precolombinos. Entre esas diosas se destacaba alguna forma de Madre Tierra, una figura que vinculaba la maternidad con la fertilidad de la tierra y la producción de alimentos. Las principales deidades aztecas del sustento –vinculadas al maíz, la sal y el maguey– eran de sexo femenino, al igual que las deidades relacionadas con el agua, la tierra y el fuego. La diosa maya de la luna, Ixchel, estaba asociada con el hilado y el tejido. En sus mitologías religiosas, los pueblos andinos consideraban que todas las mujeres eran descendientes de alguna deidad femenina. Entre los seres sagrados de los pueblos andinos, las *huacas*, se incluían varias figuras femeninas. Algunas deidades femeninas también estaban relacionadas con el erotismo y la sexualidad. En la puna ecuatoriana, la huaca femenina Chaupi Ñamca era renombrada por su lascivo apetito sexual, un rasgo reconocido por cierta danza de la fertilidad realizada por hombres y mujeres desnudos[4]. En Mesoamérica, al menos a una diosa maya se la representaba como una cortesana y se la asociaba con la conducta sexual erótica.

Si bien las principales deidades femeninas –con frecuencia, vinculadas a los dioses de sexo masculino– eran importantes tanto para hombres como para mujeres, algunas diosas eran tenidas en especial estima por las mujeres. Se creía que la diosa andina de la procreación y de la crianza, la Pacha Mama, era especialmente protectora de las parturientas. La diosa inca de la luna era la deidad que regía todo lo concerniente a las mujeres. Cada tanto, se asocia-

[4] Según los textos religiosos, Chaupi Ñamca, una amante bastante exigente, "solía viajar con forma humana y [...] [tener relaciones íntimas] con las otras *huacas*. Pero jamás elogiaba a ningún hombre diciendo: '¡Es bueno!'". Esta situación cambió cuando conoció a Rucana Coto, quien, con su gran órgano sexual, "satisfizo deliciosamente a Chaupi Ñamca". Frank Salomon y George L. Urioste, traductores, *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* (Austin: University of Texas Press, 1991), 78.

ban las deidades femeninas con características no del todo favorecedoras; por ejemplo, los aztecas representaban a la diosa de la tierra, Toci, como la deidad de la discordia. Numerosos mitos precolombinos señalaban con frecuencia a una mujer que había caído en desgracia, mientras que otro grupo de mitos culpaba a las mujeres por secuestrar hombres y causarles daño. Las diosas de sexo femenino solían preferir a otras mujeres como víctimas sacrificiales. Toci y la diosa del maíz tierno, Xilonen, así como Xochiquétzal, la diosa de las montañas y especial protectora de las prostitutas, eran homenajeadas con las víctimas de sexo femenino. Las mujeres obtenían igualdad religiosa sólo al momento de ser elegidas, junto con los hombres, como sacrificios humanos.

Cada tanto se encuentran referencias en los informes europeos a sacerdotisas que se dedicaban a las deidades femeninas; también hay referencias a la existencia de cultos religiosos que vinculaban a las mujeres entre sí. En los Andes, la figura central de esos cultos era, con frecuencia, la Madre Maíz. Entre los aztecas, las mujeres eran particularmente activas en las ceremonias que involucraban a las deidades femeninas; sin embargo, los roles religiosos de las mujeres eran típicamente una extensión de las tareas hogareñas llevadas a cabo por éstas. Según fuentes españolas, estas mujeres "dedicadas al servicio inmediato a los templos" estaban a cargo de "ofrecer incienso a los ídolos, vigilar el fuego sagrado, barrer el patio, preparar la ofrenda de alimentos [...] y presentarla [...] a los ídolos, pero [...] estaban excluidas del ministerio del sacrificio y de las preeminentes dignidades del sacerdocio".

De la misma forma en que las mujeres desempeñaban papeles religiosos limitados, algunas sociedades precolombinas les permitían jugar roles políticos y administrativos, también limitados. Ya hemos hablado de alguna que otra mujer inca *curaca* que tenía un cargo local debido a sus vínculos con figuras políticas masculinas. Ocasionalmente, las mujeres aztecas tenían algún cargo o título, pero por lo general era sólo para transferírselo a su marido o a sus hijos (los de sexo masculino). Dentro de la misma cultura azteca, también existían cargos exclusivamente femeninos de tipo religioso-político: las *cihuatepixqui* (mujer a cargo de personas), que supervisaban a las mujeres de las organizaciones vecinales; las *cihuatetiachcahuan* (las amas de las mujeres), que juzgaban a las mujeres acusadas de concubinato; y las *ichpochtlayacanqui* (directoras de mujeres jóvenes), que supervisaban la educación femenina. Por otro lado, a las mujeres mayas se les negaba el acceso a todo cargo civil y religioso. Incluso entre los aztecas, las mujeres no tenían poder de regencia sobre los hombres, y no había mujeres que ocuparan puestos en los niveles más altos de la administración. Las posiciones directivas importantes siempre eran ocupadas por los hombres.

La guerra era una actividad importante y tenida en alta estima en la mayor parte de las sociedades precolombinas. En general, las culturas guerreras

tendían a glorificar ciertos atributos como la valentía y la ferocidad; además, identificaban estas cualidades con los hombres. Las mujeres ocupaban una posición periférica respecto de esta elogiada actividad humana, pero a menudo se las incluía en el botín obtenido por los guerreros victoriosos. Los arqueólogos creen que algunas sociedades precolombinas afianzaban sus conquistas capturando mujeres de los pueblos derrotados y casándose con ellas, mientras que otras sociedades creaban alianzas políticas distribuyendo a las mujeres del pueblo conquistado a sus aliados. Un grupo de aborígenes mercenarios que se aliaron con los españoles en contra de los incas se quejaron, con posterioridad, de que los españoles no les habían dado chicha y mujeres, como sí lo habían hecho los incas. Todos los pueblos empleaban el intercambio de mujeres para señalar la supremacía del conquistador y el vasallaje de los conquistados. La derrota también generaba esclavos de ambos sexos, vendidos en los mercados más importantes de las principales ciudades precolombinas.

Todas las sociedades precolombinas tenían también fuertes concepciones de los atributos ideales de cada género, lo cual daba como resultado la creación de potentes estereotipos sexuales. Tanto mujeres como hombres eran sobre todo estimados si trabajaban mucho, pero a las mujeres se las identificaba además, con frecuencia, con lo que la sociedad veía como rasgos menos admirables. Por ejemplo: los aztecas creían que, por naturaleza, las mujeres eran temerosas, irritables y volubles. Los hombres, por otro lado, tendían a corporizar esos rasgos considerados como muy positivos: eran valientes, generosos, estoicos y poseían autocontrol. Ciertos valores positivos, como la virilidad y la acción triunfante, se asociaban con los hombres, mientras que a las mujeres se las consideraba cobardes, débiles, irresolutas y faltas de espíritu.

Las sociedades precolombinas también tendían a incorporar un cierto grado de "paralelismo de género"; es decir, la creencia en las estructuras sociales y configuraciones culturales separadas para hombres y para mujeres. Se percibía que hombres y mujeres eran diferentes tipos de seres, con responsabilidades y destinos distintos. Se consideraba que los roles masculino y femenino eran necesarios para la supervivencia de la sociedad porque se complementaban entre sí. No obstante, ni el paralelismo de género ni la complementariedad de género se traducían en una igualdad entre hombres y mujeres; era claro que los hombres ostentaban una posición superior en la jerarquía de género. En efecto, si bien rara vez se las definía en términos de patriarcado, las mujeres del continente americano precolombino, al igual que las españolas, estaban en una situación de rango claramente secundaria en cuanto a poder social, económico y político.

Nuestro conocimiento del papel desempeñado por la mujer en las numerosas culturas tribales de las zonas llanas que también existieron al momento de producirse la conquista española y portuguesa del continente americano

no es tan sólido como lo es el de las principales culturas, que está mejor documentado. Los datos antropológicos de algunos de estos grupos sugieren que existía una estricta división del trabajo según el género: los hombres iban a la guerra y cazaban; las mujeres eran principalmente responsables de sembrar y cosechar los alimentos. Se consideraba que los hombres eran superiores a las mujeres, y por lo general se les permitía tener más de una esposa. Sólo los hombres podían iniciar las relaciones sexuales, y era el marido quien tenía derecho a ejercer la autoridad sobre todas sus esposas. A las mujeres de todas las edades se les prohibía tener un rol activo en la vida ceremonial de la comunidad. Pero en la tercera edad, luego de la menopausia, se les permitía a las mujeres de las culturas de tierras llanas expresar su opinión y tener un poder limitado respecto de las mujeres jóvenes.

Si bien tenemos un entendimiento parcial de las mujeres en las sociedades que existían previamente a la Conquista, comprender el papel de las mujeres en el África precolonial es incluso más difícil debido a la gran diversidad de sociedades africanas, la escasez de fuentes escritas y los prejuicios culturales de los observadores europeos. Las sociedades africanas tenían formas sumamente variadas, desde tribales a mercantiles, e incluso sociedades dinásticas o aristocráticas y clasistas. Además, gran parte del norte de África recibió la influencia del Islam y de las ideas que en esta religión imperaban sobre los papeles que les correspondían a las mujeres.

Si bien la descendencia a partir de un ancestro común era de gran importancia para la mayor parte de los grupos africanos, algunos otros grupos reconocían el parentesco de sus miembros a través de la madre (descendencia matrilineal), y otros seguían al padre en cuestiones de parentesco y herencia (descendencia patrilineal). La ascendencia también determinaba los patrones matrimoniales. En algunos grupos africanos, como los igbo de la ensenada de Biafra, prohibían el matrimonio entre personas del mismo linaje, en particular entre primos hermanos y primos segundos, mientras que en otras sociedades, por el contrario, se alentaba el matrimonio entre parientes cercanos.

En algunas sociedades africanas se prescribía que los hombres tuvieran solamente una esposa; pero en otras se permitía que tuvieran varias. En algunas culturas poligámicas se permitía que todos los hombres tuvieran más de una esposa; en otras, sólo el jefe y algunos otros hombres selectos gozaban de tal honor. Los viajeros europeos informaron acerca de ciertas tribus en las cuales era habitual que los hombres tuvieran entre veinte y treinta esposas. La forma en que esas mujeres convivían difería según la tribu; en ciertas tribus, las esposas de un cierto marido vivían juntas; en otras, cada esposa tenía su propia casa. Y al igual que en el continente americano precolombino, las mujeres sólo podían tener un esposo. Además, las esposas solían estar subordinadas a sus maridos.

El matrimonio era una institución social importante, si bien en numerosas sociedades el matrimonio tenía lugar luego de que el novio abonara el "precio de la novia" a la familia de ésta. En ciertas regiones, las mujeres podían además valerse del sistema del "precio de la novia" para comprar otras mujeres para ellas mismas y, de esta forma, convertirse en hombres ficticios. Sus novias daban a luz hijos cuyo padre era un hombre reclutado por el "marido femenino". En ciertas épocas, este sistema fue utilizado por las mujeres infértiles para perpetuar el linaje de su marido; también les permitía tener control sobre otras mujeres.

Muchas sociedades africanas practicaban la circuncisión femenina, un procedimiento quirúrgico habitualmente visto como un requisito ineludible para acceder al matrimonio. Las mujeres de la tercera edad utilizaban un instrumento cortante para extirparles el clítoris y los labios vaginales a las adolescentes. El objetivo de esta cirugía era el de eliminar todo posible placer sexual en la mujer; de esta forma, se aseguraban de que ella permaneciera fiel al esposo. Además de una desfiguración permanente, a partir de esas heridas genitales solían producirse hemorragias, infecciones, esterilidad o la muerte.

La creencia en la división del trabajo según el género era común en casi todas las sociedades africanas, al igual que en las del continente americano previo a la conquista. Todos los grupos dividían el trabajo en tareas para mujeres y tareas para hombres. A lo largo de la Costa de Oro del oeste de África, por ejemplo, los hombres pescaban mientras las mujeres tenían a cargo el secado de los pescados. En general, los trabajos asignados a las mujeres requerían de mucho más esfuerzo, tenían un rango inferior y eran menos deseables. En varias sociedades, las mujeres llevaban a cabo una amplia gama de trabajos productivos; por ejemplo, las labores agrícolas de campo, el comercio, la construcción, la minería, ciertas artesanías, la crianza de los niños y los quehaceres domésticos. En efecto, las mujeres eran las trabajadoras agrícolas predominantes de las principales sociedades africanas. Los hombres, por su lado, cazaban, pescaban y criaban ganado, si bien un residente portugués de las islas Bijagós informó que "pese a todo este trabajo [en los campos, las mujeres] siguen yendo al mar todos los días para recolectar moluscos". Si bien era frecuente que las mujeres cultivaran algodón, hilaran, cultivaran índigo, fabricaran el tinte y tiñeran las telas, la tarea de tejer, a diferencia de lo que sucedía en América, estaba, por lo general, reservada a los hombres. No obstante lo dicho, un observador europeo del siglo XVII informó que la autoridad máxima de los warri utilizaba a su gran harén de esposas para tejer géneros, que posteriormente se vendían.

Prácticamente en todas las sociedades africanas, las mujeres trabajaban más horas y más intensamente que los hombres. Al igual que en la mayoría de las sociedades en las que imperaba una división estricta del trabajo según

el género, el hombre consideraba que era una humillación hacer el trabajo femenino. En las sociedades más complejas, las distinciones de clase también decidían lo que ciertos grupos de mujeres hacían o no. En las áreas musulmanas de África, dado que las mujeres de la clase alta vivían en reclusión y no trabajaban, las esclavas eran utilizadas para llevar a cabo el trabajo que, en teoría, aquéllas debían realizar.

La esclavitud fue una institución universal en toda África; y era la guerra el medio por el cual se nutría de nuevos miembros. Por lo general, se mataba a los cautivos de sexo masculino y se esclavizaba a las mujeres y a los niños para que trabajaran para sus dueños y dueñas. Vale la pena mencionar que, en su mayoría, las esclavas terminaban siendo propiedad de mujeres. Las esclavas hacían todo tipo de trabajo femenino: cultivar, separar el grano y descascararlo, recolectar leña, fabricar jabón, producir piezas de alfarería, preparar comida y secar pescados tanto para el consumo en el hogar como para vender en el mercado. Las esclavas también cuidaban a los bebés y a los ancianos, y eran probablemente utilizadas también para realzar el prestigio de sus amas. Era frecuente que los hombres utilizaran esclavas como prostitutas. En todas las aldeas de la Costa de Oro, por ejemplo, había tres o cuatro prostitutas tomadas de entre la población de esclavos. Las mujeres tomadas como botín de guerra también eran utilizadas para recompensar a los soldados o como rehenes políticos.

Se ha sugerido que la llegada de los traficantes europeos de esclavos en los siglos XV y XVI, y el consiguiente aumento en la captura de esclavos de sexo masculino no sólo cambió el perfil del tráfico de esclavos en África, sino que también alteró la situación de las mujeres. Es posible que las persistentes capturas hubieran alterado la proporción entre hombres y mujeres, que hubieran hecho disminuir la cantidad de hombres presentes y que, por lo tanto, hubiera aumentado la carga laboral de las mujeres. El exceso en la cantidad de mujeres pudo también haber provocado que disminuyera el "precio de la novia" que podía ser exigido por la familia de una mujer; además, este hecho pudo haber provocado que aumentara la poligamia o que se utilizara mucho más a las esclavas como fuerza de trabajo.

En muchas sociedades africanas se permitía que las mujeres tuvieran la propiedad de sus bienes, que los controlaran y que estuvieran separados de los bienes de los hombres. En varias regiones del oeste de África también se registraba una fuerte tradición de las "mujeres del mercado". En el siglo XVII surgieron en esta zona del mundo poderosas mujeres comerciantes que operaban como intermediarias y emprendedoras comerciales. Las mujeres que tenían riqueza e influencia solían estar íntimamente vinculadas con hombres europeos y actuaban como mediadoras culturales y como traficantes de esclavos. En algunas regiones –por ejemplo, en Senegambia–, esas mujeres

actuaban como intermediarias de los miembros masculinos de las familias; pero en la región de Guinea-Bissau las mujeres eran independientes y, en ciertas ocasiones, fundaban sus propios asentamientos comerciales.

Los pueblos africanos que más practicaban la guerra solían tener sociedades de iniciación masculina que preparaban a los jóvenes para el rango de guerrero y para la adultez. Era habitual que a las mujeres se les prohibiera que tomaran parte de cualesquiera de estas ceremonias y, por lo tanto, no estaban presentes en los ritos que vinculaban entre sí a los miembros de la sociedad. Una de las excepciones más notables a esta regla se encontraba en los pueblos de la costa de Sierra Leona; allí, las mujeres, si bien excluidas de las actividades religiosas masculinas, desempeñaban un papel especial en la preparación de las pociones utilizadas por los guerreros, y también participaban en las sociedades secretas femeninas. Entre sus otras funciones, estas sociedades estaban involucradas en los ritos femeninos vinculados con la pubertad. Los portugueses, que confundieron la iniciación femenina con la estada en un convento, describieron de qué manera se mantenía aisladas en una casa a las jóvenes durante un año antes de que pudieran unirse a cualquier sociedad secreta. Algunas "mujeres sanadoras" ejercían un poder especial, y es incluso posible que hayan sido miembros de las sociedades secretas masculinas.

El poder político solía encontrarse en manos de los hombres, pero en algunos pueblos era la reina madre la que parecía haber tenido una posición que ameritara respeto. Como paradoja, nótese que una de las sociedades más aguerridas de África, la nación mbundu o ndongo estuvo gobernada por una mujer, la reina Nzinga Mbande, desde 1624 a 1663. La reina Nzinga, quien probablemente mató a su sobrino para llegar al trono, fue una astuta política que manipuló a los holandeses contra los portugueses para concretar su propio beneficio económico y político. Ella también fue una importante traficante de esclavos que continuamente atacaba las tribus vecinas para hacerse de esclavos, que les vendía a sus aliados holandeses.

La reina Nzinga no fue la única jefa de Estado africana; ocasionalmente se encontraban jefas como Madiamuteba, quien gobernó sobre las tumbas de los emperadores de la etnia lunda. Otras sociedades africanas estaban regidas por un rey y una reina a la vez. La reina de Kongo tenía su propio hogar dentro del complejo real y su propio séquito de asistentas. En otras sociedades se creía que las mujeres que estaban relacionadas con el rey gozaban de poder debido a su linaje. El rey Mulohwe, del imperio Luba, tenía como práctica casarse con sus propias hermanas y sobrinas; de esta manera se aseguraba que la sucesión se produjera tanto por línea femenina como masculina.

Más allá de esas autoridades femeninas, prevalecía la ideología de género por la cual se daba por sentada la inferioridad femenina. Se creía que esta

inferioridad era resultado de la naturaleza elemental y los atributos biológicos propios de las mujeres. Se consideraba que las mujeres eran débiles y peligrosas debido a su constitución orgánica. Se temía a las mujeres que habían dado a luz debido a su misteriosa capacidad de menstruar y de quedar embarazadas. En diversas sociedades se habían dictado prohibiciones rituales especiales contra las mujeres que estuvieran en su período menstrual. Únicamente las mujeres ancianas –es decir, aquéllas en las cuales la época fértil había cesado– eran consideradas benignas.

Así, culturas tan diferentes como las del continente americano precolombino, las de África y las de la península ibérica compartían ciertas ideas universales acerca de las mujeres. Prácticamente en todas las sociedades se creía en la división del trabajo en función del género, con lo cual se estructuraba el panorama laboral en "tareas femeninas" y "tareas masculinas". En general, las mujeres no sólo trabajaban, sino que trabajaban en tareas que eran al menos tan difíciles, tan prolongadas en el tiempo y tan necesitadas de gran elaboración como las acometidas por los hombres. Además, casi universalmente estas ocupaciones femeninas eran subvaluadas desde el punto de vista social y estaban mal remuneradas. En la mayoría de estas sociedades, los hombres controlaban la sexualidad femenina haciendo cumplir el mandato de la virginidad y la monogamia femeninas, mientras que no se requería la misma conducta de parte de los hombres. En mayor o menor medida, todas estas sociedades fueron patriarcados y les otorgaban a los hombres poderes especiales sobre las mujeres y dentro de la familia.

Si bien hemos mencionado unos pocos casos excepcionales, en general los hombres ostentaban el rol dominante en estas sociedades y monopolizaban el poder político y religioso. Incluso cuando se reconocían los linajes femeninos, el linaje masculino solía tener prioridad al momento de determinar la forma en que iba a vivir una pareja y las cuestiones de la herencia. Prácticamente todas estas sociedades imponían una dicotomía entre el plano público y el privado, y limitaban a la mujer al plano privado, el del hogar. Si bien en muchas de estas culturas se reverenciaba a una o más deidades femeninas, estas diosas estaban casi universalmente vinculadas a la fertilidad; éste era un reflejo del principal papel social de la mujer: la reproducción. Y si bien en todas las culturas había alguna diosa de la fertilidad, los hombres casi siempre controlaban la sexualidad femenina e imponían las reglas que determinaban con quién se podían casar las mujeres y con quién no, y la regla que disponía la monogamia. Muchas de estas culturas mostraban, además, un muy arraigado miedo a las mujeres y las veían, en los casos más benévolos, como inferiores; y en el peor de los casos, como peligrosas e inmanejables. Incluso los pueblos que respetaban los roles femeninos creían que los hombres eran mucho más necesarios para la supervivencia de su sociedad.

Capítulo 3

Conquista y colonización

Una pañoleta china, ancha
Otra pañoleta ancha, de la región de Quixos, bordada
Una falda de lana, envolvente, y una pañoleta ancha, también de lana
Un gran juego de porcelana china
Dos alfileres grandes de corbata, con sus campanillas
Una cadena pequeña con otros dos alfileres de corbata, de plata marcada
Un cinturón o faja tejida de seda púrpura, estilo romano, con borde ornamental
Una pañoleta ancha de satén color escarlata, con broche de plata [?]
Un nuevo chal de seda liviana o lino, con bordado castellano
Un chal ancho de damasco castellano color verde, con bordes de oro
Una gargantilla de perlas y cuentas color púrpura
Aros pendientes con filigrana y pequeñas perlas
Aros con tres pendientes bordeados en perlas
Una gargantilla de perlas y cuentas azules y rojas
Más gargantillas de perlas barrocas, plata y campanillas
Otra gargantilla de perlas y pequeñas campanillas doradas y color coral
Dos brazaletes de coral y perlas [1].

Los primeros años del descubrimiento y conquista del continente americano por parte de los europeos fueron un período de violencia, cambio social drástico y profunda transformación en la vida de los pueblos originarios. El mundo aborigen fue conquistado, desmantelado y reestructurado de acuerdo

[1] Este listado constaba en el inventario de María de Amores, Quito, 1596, en el Archivo Nacional de la Historia (Quito), Primera Notaría, tomo 3, folios 504r–505r, citado en Frank Salomon, "Indian Women of Early Colonial Quito as Seen through Their Testaments", *The Americas*, 44:3 (1988), 334-336.

con la visión del conquistador; y es probable que la conquista haya tenido un efecto más marcado en las mujeres aborígenes que en cualquier otro grupo. Pero no todas las mujeres originarias se vieron igualmente afectadas por la conquista. Las consecuencias de la conquista troncharon la vida de algunas mujeres y redujeron a otras a la esclavitud; pero otras lograron integrarse a la sociedad europea, en muchos casos con más éxito que los aborígenes de sexo masculino. Así, la conquista fue una experiencia traumática o una nueva oportunidad. Además, sus efectos variaron a lo largo del tiempo: quienes fueron testigos de la destrucción de su mundo y vieron cómo les eran impuestos valores culturales, religiosos y sociales europeos se vieron más afectados que las generaciones siguientes, que nacieron en un mundo que ya había cambiado.

Las mujeres europeas estuvieron, en general, ausentes de los rangos iniciales de los conquistadores que extendieron el domino hispánico sobre las islas del Caribe, el México azteca y el Perú habitado por los incas; pero esta circunstancia no hizo que los hombres españoles llevaran vidas de celibato voluntario; lejos de eso, estos hombres se volcaron a las mujeres aborígenes que tenían a la mano para procurarse un placer sexual inmediato. Muchas mujeres nativas fueron acosadas, sufrieron abusos, fueron golpeadas y hasta violadas. Dos meses después de su primer viaje al continente americano (en 1492), Cristóbal Colón, que se había referido en varias ocasiones a la belleza y la delicada figura de las mujeres nativas, mencionó que, en ese momento, se ocultaba sistemáticamente a las mujeres de la vista y las manos de los españoles[2]. Rodrigo Rangel, miembro de la expedición de de Soto a la Florida y al valle del Mississippi (1539-1543), informó que los españoles tomaban a las mujeres indias "que no eran demasiado viejas ni las más feas" y que "ellos querían mujeres para utilizarlas [como servidumbre] y para satisfacer su propia lascivia y lujuria"; además, "las bautizaban más por las relaciones carnales que para instruirlas en la fe"[3].

A otras mujeres, de las tribus aliadas a los españoles o de tribus que habían sido conquistadas por éstos, se las convenció de convertirse en amantes y concubinas de los soldados españoles. En efecto, los jefes ofrecían a sus hermanas

[2] Según el almirante, "Los hombres [aborígenes] hacen que sus mujeres se escondan de los cristianos, y lo hacen por celos". Podemos cuestionar tanto el hecho de que las mujeres se hubieran escondido por su propia voluntad, y cuál era el motivo de esos supuestos celos. Oliver Dunn y James E. Kelley Jr., editores, *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989), entrada del día viernes 21 de diciembre de 1492, 255-256.

[3] Rodrigo Rangel, "Account of the Northern Conquest and Discovery of Hernando de Soto", en Lawrence A. Clayton et al., editores, *The De Soto Chronicles: The Expedition of Hernando de Soto to North America in 1539–1543* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993), 1: 289.

e hijas a los conquistadores españoles; de esta manera, se continuaba con el patrón precolombino de utilizar a las mujeres para aplacar y complacer a los poderosos, y para aliarse con ellos. Las mujeres aborígenes probablemente aceptaron voluntariamente estas relaciones, dado que esta costumbre formaba parte de su cultura. Las autoridades aborígenes de Tlaxcala (México) daban sus mujeres a los españoles con la esperanza de que los hijos que nacieran de esas uniones, percibidos por los nativos como de un rango social más alto, quedaran dentro de la comunidad indígena. Quetzalmamalitzin, señor de Teotihuacán, casó a su hija con un español para fortalecer el poder de su familia. Si no les ofrecían ninguna mujer, los conquistadores ibéricos sencillamente tomaban cualquier mujer que ellos quisieran. Durante la conquista de la América hispana, era rutina que las mujeres aborígenes fueran tomadas como cautivas y distribuidas como botín entre los victoriosos conquistadores. Por ejemplo, Jiménez de Quesada, en Colombia, dio trescientas mujeres indígenas a sus subordinados.

Conforme la conquista europea se fue extendiendo a regiones más remotas del continente americano, durante el siglo XVII también se siguieron verificando los mismos patrones que habían regido desde el comienzo del período colonial. En América Central, por ejemplo, los caciques aborígenes siguieron dando mujeres a los españoles como forma de congraciarse con sus nuevas autoridades. En Brasil era habitual que los aborígenes ofrecieran jóvenes solteras a los europeos como gesto de hospitalidad o a cambio de alguna chuchería. El rapto de mujeres aborígenes en la frontera también continuó durante el período colonial; todavía en 1772, el Marqués de Rubí sugirió que los españoles que estaban asentados en la frontera norte de Nueva España –un lugar asolado por la guerra–tomaran como prisioneras a las mujeres aborígenes; de esta forma, limitarían la capacidad de las tribus nativas hostiles de reproducirse. Durante la última década del siglo XVIII era común embarcar a prisioneros de guerra de la etnia apache –fundamentalmente mujeres y niños de las actuales zonas de Nuevo México, Arizona y Colorado– desde el Virreinato de Nueva España hasta La Habana, con lo cual les imposibilitaban el retorno a la tribu.

Algunos europeos violaban brutalmente a las mujeres nativas y las abandonaban, pero otros iniciaron relaciones de largo plazo con las mujeres conquistadas. Debemos recordar que no era infrecuente que los hombres de la sociedad ibérica del siglo XVII tuvieran uniones estables con mujeres de rango social menor, tanto antes del matrimonio como fuera de él. Además, las mujeres aborígenes que habían crecido en sociedades que aceptaban la poligamia pudieron haberse dado cuenta de que el concubinato con los españoles no eran tan diferente de las relaciones sexuales que habían conocido previamente.

Un cambio profundo operado por la conquista fue la imposición de las leyes españolas que regían cuestiones como la titularidad de los bienes, la herencia y la sucesión, las cuestiones de género, la familia y el parentesco. En general, estas leyes reemplazaban con un modelo más patrilineal los patrones que en materia de herencia y sucesión, parentesco y titularidad de bienes regían entre los nativos. Los pueblos aborígenes conquistados veían de qué manera sus sociedades –donde la poligamia y los complejos de hogares múltiples eran la norma–eran reemplazadas con valores centrados en la pareja casada monogámica y la familia como núcleo. Además, en virtud del derecho español, las mujeres casadas no eran consideradas "personas jurídicas adultas", aunque todas las mujeres tenían el derecho a ser titulares de bienes, a transmitirlos y a heredarlos.

Si bien no tenemos noción de la forma en que las mujeres originarias consideraban su nueva situación, estas uniones entre españoles y aborígenes daban como resultado, en ocasiones, apegos románticos o incluso relaciones de compañía de toda la vida. El más famoso de estos vínculos románticos fue el mantenido por Hernán Cortés, conquistador de México, y Malintzin, una nativa a la que conoció en 1519, poco después de su llegada a Veracruz. Probablemente de cuna noble entre los mayas, Malintzin (llamada "doña Marina" por los españoles, y también conocida despectivamente como "la Malinche" en el México actual) había sido capturada y hecha esclava por los aborígenes tabasqueños, y con posterioridad entregada a los españoles junto con otras diecinueve cautivas, como presente de bienvenida. Ella mostró su gratitud a sus nuevos amos convirtiéndose en la principal intérprete e intermediaria cuando éstos se dirigieron a la capital azteca de Tenochtitlán. También pasó a ser la concubina de Cortés (la esposa de éste se había quedado en Cuba), su consejera de confianza y la madre de su hijo ilegítimo, Martín, nacido en 1522. En 1524, buscando mejorar la situación de Malintzin, Cortés acordó un matrimonio legítimo entre ella y Juan Jaramillo de Salvatierra, un soldado español de su ejército y titular de la encomienda (es decir, el otorgamiento por parte del rey de mano de obra aborigen) de Xilotepec.

Cortés y Marina distan mucho de ser un ejemplo aislado. Pedro de Alvarado, conquistador de América Central, tomó como su amante a doña Luisa, la hija de un poderoso cacique de Tlaxcala; durante una larga y afectuosa relación, ella le dio a Alvarado varios hijos. Francisco Pizarro, conquistador de Perú, tuvo una amistad íntima con Inés Yupanqui, hija del inca Huayna Cápac; ella había sido entregada al español por su medio hermano, el inca Atahualpa. Inés, mucho más joven que su amante español, le dio a éste dos hijos; Pizarro sólo tenía palabras tiernas cada vez que se refería a ella. Poco después del nacimiento de su segundo hijo, Inés Yupanqui se casó con Francisco de Ampuero, uno de los escuderos de la comitiva de los hermanos

Pizarro, que fue recompensado con una encomienda. La siguiente amante de Pizarro fue otra mujer de la nobleza inca, doña Angelina (Cuxirimay Ocllo), quien también le dio dos hijos. Tras la muerte de Pizarro, ella se casó con el español Juan Díaz de Betanzos.

Como lo muestran estos ejemplos, no era habitual que los conquistadores de alto rango se casaran con sus amantes indígenas; pero la longevidad de algunas de estas relaciones nos lleva a creer que en éstas se combinaba el cariño mutuo con la oportunidad tanto para el hombre como para la mujer. Debido a estos lazos íntimos, las concubinas nativas probablemente recibían un mejor trato que el que recibían los aborígenes hombres. En efecto, durante la conquista, las mujeres originarias –fueran ellas amantes, esposas, concubinas, prostitutas o sirvientas–tenían un contacto mayor y más íntimo con los hombres españoles que el que tenían los hombres aborígenes. Entregadas a los españoles por los caciques nativos, tomadas por la fuerza o atraídas a los europeos por su propia voluntad, estas mujeres con frecuencia acompañaban a los españoles en la conquista, les preparaban sus alimentos, les llevaban sus pertenencias, cuidaban a los enfermos, brindaban compañía e información, servían como intérpretes culturales y traían hijos al mundo. Muchas de estas mujeres fueron, además, agentes del mestizaje cuando el período de la conquista española hubo terminado.

Tal vez la aborigen más famosa de su tiempo haya sido Isabel Moctezuma (cuyo nombre original era Tecuichopotzin); su dramática vida brinda un ejemplo extraordinario del complejo papel desempeñado por las mujeres originarias de elite en los años de la conquista y de los primeros asentamientos ibéricos en el continente americano. Nacida en 1509 o 1510 de la esposa principal de Moctezuma, Tecuichopotzin fue una de los aproximadamente ciento cincuenta hijos de este emperador azteca. De niña, fue dada en matrimonio dinástico a Atlixatzin, el sucesor ya designado para Moctezuma, pero quedó viuda a los diez años. A los once años, la princesa azteca se casó con su tío, Cuitláhuac; pero volvió a quedar viuda a los dos meses del matrimonio y por ese motivo volvió a contraer nupcias con su primo, Cuauhtémoc, el último emperador azteca. Los conquistadores españoles infligieron a Cuauhtémoc indecibles torturas, que lo derrotaron y le provocaron la muerte; de este modo, la joven Tecuichopotzin quedó nuevamente viuda, a los dieciséis años. Sin demora, fue bautizada como "Isabel", y esta joven mujer se convirtió en un símbolo de la hispanización y la cristianización de México. También se le concedió una importante encomienda, la de Tacuba; quien se la concedió fue Hernán Cortés, el hombre que había derrotado a su padre. En ella se combinaban dos atributos imprescindibles: ser princesa aborigen y ser una mujer acaudalada; por estos motivos, Isabel fue entregada en matrimonio a su cuarto esposo, el español Alonso de Grado, antes de que cumpliera los

diecisiete años. Dos años después, Alonso de Grado falleció; Isabel pasó a formar parte del hogar de Cortés y durante un breve lapso fue la amante del conquistador; además, estaba encinta de la hija concebida con Cortés cuando se casó en quintas nupcias; en esta ocasión, con el español Pedro Gallego de Andrade. Luego de dar a luz a la hija concebida con Cortés y a un hijo de su esposo legítimo, doña Isabel quedó viuda una vez más, a los veintiún años; sin embargo, al cabo de menos de un año se casó con su sexto esposo, Juan Cano de Saavedra, un conquistador español. De este matrimonio nacieron cinco hijos más y duró hasta la muerte de Isabel, en 1550. Isabel fue sepultada en la iglesia de San Agustín, su institución religiosa preferida. Todos sus hijos, con excepción de dos hijas que tomaron los hábitos religiosos, se casaron de manera conveniente y se convirtieron en parte de la nobleza mexicana colonial.

Estos ejemplos también muestran que los hombres españoles, tanto de extracción social y económica promedio o modesta, podían casarse con mujeres aborígenes, y así lo hacían; sobre todo, se casaban con mujeres que pertenecían a la nobleza indígena que había existido previamente a la conquista. Si bien algunas mujeres originarias se negaban a ser utilizadas en estos juegos de poder de los españoles, ellas eran deseables candidatas para contraer nupcias con conquistadores de menor rango y otros que buscaban mejorar su posición social en el continente americano. ¿Por qué sucedía tal cosa? Porque era bien sabido que ellas aportaban una dosis de prestigio, importantes lazos sociales, parcelas en los territorios conquistados u otros bienes dotales y la legitimidad de lo prehispánico a los europeos que se casaban con ellas. Casi un cuarto de la primera generación de los colonos españoles en la Puebla de los Ángeles del siglo XVI se casó con novias aborígenes. Las esposas originarias de cuna noble fueron las que de más privilegios disfrutaron en los pueblos conquistados, e incluso se ha sugerido que, hasta la llegada de grandes cantidades de mujeres españolas, estas esposas nativas eran consideradas "mujeres españolas honorarias", y se las trataba como tales. Las mujeres que carecían de sangre nativa, si bien seguían siendo deseables como concubinas, no eran tan requeridas como compañeras formales de matrimonio.

La descendencia de estas primeras uniones entre españoles y mujeres aborígenes –sobre todo esas mestizas que heredaron bienes de sus padres, los conquistadores–eran también atractivas compañeras maritales. En general, su riqueza y el aura de su rango social superaban todo posible problema vinculado con la legitimidad y la etnia. Francisca Pizarro, la hija mestiza e ilegítima de Francisco Pizarro e Inés Yupanqui, heredó una enorme fortuna de su padre, y tuvo varios pretendientes españoles muy interesados en ella. Educada en Perú, finalmente fue enviada a España, donde se casó con su tío por parte de padre, Hernando Pizarro, un hombre aproximadamente treinta

años mayor que ella. Francisca enviudó diecisiete años más tarde, pero no tardó en volver a contraer nupcias con un joven noble español de alto rango que era, además, hermano de la nuera de Francisca. Ana García de Loyola, hija mestiza legítima de Martín García de Loyola y de Beatriz Clara Coya, además de nieta del príncipe inca Sayri Túpac, también retornó a España en los primeros años de su adultez. Se la nombró Marquesa de Oropesa y con posterioridad se casó con el hijo del Marqués de Alcañices. Otras mestizas fueron entregadas en matrimonio por parte de sus padres –españoles estos– para crear alianzas políticas. El caso más famoso es el del gobernador Irala, en Paraguay, quien obligó a sus derrotados enemigos políticos a casarse con sus hijas mestizas.

La historia de los primeros años de la conquista hispano-portuguesa también abunda en ejemplos de mujeres menos conocidas que oficiaron de "intermediarias". Al igual que Malintzin, la intermediaria de Cortés, estas terceras operaron como puentes humanos entre dos mundos traduciendo, explicando diferencias culturales y negociando entre los conquistadores europeos y los pueblos originarios. Margarita, una nativa de la etnia moré, vivía en la hacienda de un colono portugués en las afueras de Salvador, a fines del siglo XVI, cuando se convirtió en intermediaria. Luego de aprender el idioma y las costumbres de los colonos, Margarita fue enviada por su amo a convencer a su tribu de que hicieran las paces con los portugueses. Dado que ella era lingüística y culturalmente bilingüe, logró con todo éxito acercarse a su tribu natal llevando ropa, alimentos y herramientas metálicas, y los convenció de que aceptaran los obsequios y la paz ofrecidos por los colonos europeos. Más de doscientos años más tarde, otra mujer aborigen, Damiana da Cunha, hija de un jefe caiapó y rehén convertida al cristianismo, pasó a actuar como intermediaria. Damiana vivía como rehén en la casa del gobernador de Goías como garante de paz entre nativos y conquistadores cuando emprendió varios viajes a su tribu, y logró convencerlos de que se unieran al mundo colonial portugués.

Los conquistadores fueron seguidos por comerciantes, artesanos y otros que buscaban hacer fortuna en el continente americano. Entre los muchos hombres casados que arribaron al Nuevo Mundo, el patrón general era el de dejar a sus esposas e hijos en España hasta que estuvieran económicamente afianzados. En el ínterin –un ínterin que podía durar varios años, si no indefinidamente– las mujeres aborígenes que no pertenecían a la nobleza y las mestizas pobres oficiaban como amantes y concubinas. Debido a la creencia de que era el deber de todo padre español suministrar una dote a su hija, era frecuente que los padres les otorgaran a las jóvenes mestizas una suma de dinero. También era frecuente que los padres españoles llevaran a sus hijas mestizas a España para ser educadas allí. Así, las hijas que resultaban de esos

vínculos habitualmente recibían un mejor tratamiento que sus hermanos varones.

Conforme los años de la conquista dieron paso a una sociedad más estable, emergió un nuevo mundo colonial, lo cual determinó los parámetros de lo posible para las mujeres indígenas de los siguientes doscientos años. Uno de los hitos de esta sociedad colonial más madura fue la creciente importancia de la etnia como marcador social. Esos hombres españoles que se movían en el mercado del matrimonio preferían a las mujeres españolas, que comenzaron a llegar al continente americano en cantidades crecientes a partir de 1560, seguidas por mestizas europeizadas de linaje noble. Si bien las cantidades de mujeres mestizas siguieron siendo relativamente bajas, algunas de ellas se integraron sin dificultad a la sociedad española. Por supuesto, no tenemos idea de cómo muchas de ellas fueron aceptadas en la sociedad aborigen. Con el paso del tiempo y el crecimiento numérico continuo de la comunidad mestiza, las personas de etnia mixta pasaron a constituir una categoría racial aparte. Como paradoja, dado que a los ojos de los españoles los mestizos cada vez más se los identificaba con valores negativos, las mujeres mestizas vieron crecientemente dificultada su aceptación en la sociedad española.

En todo el continente americano, los pueblos originarios sufrieron una rotunda declinación demográfica como resultado de la conquista. La llegada de los europeos con sus gérmenes patógenos más la violencia de la conquista provocaron un desastre demográfico de enormes proporciones. En ciertas áreas de América Latina desapareció aproximadamente un noventa por ciento de la población originaria. Las mujeres aborígenes probablemente experimentaron una mortalidad menor que la de los hombres, que emprendían la guerra de manera activa. Conforme cambió el equilibrio entre las mujeres europeas –tanto las nacidas en la península ibérica cuanto en el Nuevo Mundo–y las mujeres nativas, las opciones que este último grupo tuvo a mano siguieron menguando. No obstante, las vidas de las mujeres nativas variaron en gran medida.

El fin de la conquista no detuvo los contactos sexuales entre los hombres españoles y las mujeres aborígenes. La aceptación por parte de los españoles del concubinato, la posición de poder ostentada por estos hombres debido a su género y a su etnia, y la disponibilidad de mujeres nativas con frecuencia permitían que los españoles tuvieran una concubina indígena en su casa. En algunas áreas rurales aisladas, los oficiales del gobierno y otros similares tenían habitualmente dos, tres y hasta cuatro mujeres originarias como amantes; y cabe aclarar que en estas relaciones no imperaba la discreción. Francisco de Aguirre, conocido guerrero contra los aborígenes en Chile y Tucumán, se jactaba de haber sido padre de cincuenta hijos ilegítimos con mujeres aborígenes.

La existencia de concubinas no se limitaba a la población laica; los clérigos también tomaban amantes indígenas, si bien ellos solían ser más discretos. No obstante, estas relaciones eran tan habituales que la Iglesia alentaba a los sacerdotes a emplear sólo una mujer anciana como cocinera y sirvienta en sus hogares. El nivel de bienestar proporcionado a las amantes nativas y, a la inversa, el nivel de abuso físico en la relación variaban de un caso a otro; pero, en general, los sacerdotes y los frailes parecían haber tratado a sus concubinas mejor de lo que lo hacían otros hombres. A menudo, cuando estas relaciones concluían, las mujeres aborígenes regresaban a su comunidad de origen para criar a sus hijos mestizos.

Los otros contactos sexuales entre españoles e indígenas eran más efímeros y con frecuencia más violentos. Algunos funcionarios españoles, así como los encomenderos, sus capataces mestizos, mulatos y negros y otros hombres que no provenían de etnias originarias creían que contaban con acceso ilimitado a todas las mujeres indias, tanto solteras como casadas. Las mujeres aborígenes recibían golpes de látigo, se las violaba, se las abusaba físicamente, se las torturaba y hasta se las mataba por resistirse a los avances sexuales no deseados, así como por otras infracciones menores. En algunas regiones, más allá de las leyes que en teoría las protegían, las mujeres aborígenes eran esclavizadas, intercambiadas, vendidas para la prostitución o para el concubinato, y hasta se las empleaba como premios en las partidas de barajas.

Ni la Corona ni la Iglesia condonaban lo que se consideraba una inmoralidad generalizada en el continente americano. A los ojos de la Iglesia, la impudicia era el resultado de las laxas prácticas morales de los nativos más la lujuria de los españoles que no estaban casados ni comprometidos. Por ejemplo, los sacerdotes se quejaban de que los aborígenes "se embriagaban, y los padres se involucraban sexualmente con las hijas, o los hermanos con las hermanas, sin límite de ningún tipo". Pero los laicos españoles creían que la fornicación con las mujeres originarias era, como mucho, un pecado menor. En 1547, por ejemplo, el obispo de Honduras informó que no había diez hombres españoles en la provincia que no tuvieran al menos una amante indígena. La situación se vio agravada por la falta de raíces de la población española, el acceso fácil a las mujeres nativas y la relativa ausencia de mujeres españolas. Una y otra vez, las autoridades sugirieron la misma solución: limitar la inmigración española a hombre casados cuyas esposas los acompañaran. A partir del siglo XVI y hasta el fin del período colonial, la Corona española repetidamente emitió edictos y leyes por las cuales se requería que los españoles casados que llegaran a las Indias mandaran a traer a sus esposas dentro del plazo de dos años. Pero la Corona no logró poner en práctica esta política, y el concubinato continuó durante todo el período colonial.

Las mujeres originarias parecían estar especialmente en riesgo de sufrir abusos por parte de los negros y de los mulatos. Los sacerdotes y las autoridades civiles trabajaban para separar las poblaciones esclavas de las poblaciones aborígenes, y les preocupaba sobre todo evitar que los hombres negros tomaran concubinas nativas. No obstante, hacia mediados del siglo XVI se informó que los negros que vivían en Perú obligaban a las mujeres indígenas a tejer grandes cantidades de telas para ellos; el abuso sexual, la violación y el concubinato forzado también habían sido denunciados. Mediante ciertas ordenanzas estrictas se intentó limitar este tipo de abuso. En teoría, el hombre negro que hubiese abusado sexualmente de una mujer aborigen debía ser castrado; otros tipos de abusos se penaban con cien latigazos. A las mujeres negras que abusaban de las mujeres aborígenes se las castigaba con cien latigazos en el caso del primer delito, y se les cortaban las orejas si reincidían.

En ciertas regiones de la América Latina colonial, los hombres españoles continuaron casándose con mujeres nativas, sobre todo cuando el matrimonio les reportaba derechos a tierras indígenas o poder dentro de las comunidades originarias. En 1582, por ejemplo, el virrey de México buscó información acerca de un tal Diego García Villavicencio, casado con una mujer aborigen cuyos parientes ostentaban puestos en el Cabildo indígena de Cholula. García Villavicencio era sospechoso de utilizar su relación con varios aborígenes para intervenir en el gobierno comunitario. En ciertas ocasiones, estos matrimonios eran mutuamente beneficiosos, como cuando la mujer nativa doña María de la Cruz, descendiente de las principales familias originarias nobles de Tepeaca, se casó con el español Álvaro Pérez de Navia para defender con mayor eficiencia las tierras y otros bienes que había heredado.

Otras mujeres indígenas resultaron ser más capaces de defender sus bienes y sus intereses sin la ayuda de maridos ni amantes europeos. Durante el siglo XVI, más de una mujer indígena de los Andes –con frecuencia eran hijas de los caciques locales– logró poner en su lugar a los españoles que trataban de usurparles tierras. Doña Mencia Nuncati, hija de un cacique indio en la región del Chillo, en Ecuador, bloqueó el reclamo efectuado por un español respecto de seis caballerías (dos kilómetros cuadrados y medio) de ricas tierras; lo hizo presentando una demanda formal contra ese hombre ante el supremo tribunal de Quito. Mencia presentó varios testigos que dieron fe de que su familia había sido titular de esas tierras "desde tiempos inmemoriales", procedimiento que convenció a los jueces de la validez de los argumentos de la mujer.

En los años posteriores a la conquista española, grandes cantidades de mujeres aborígenes se vieron atraídas hacia los pueblos y las ciudades. Probablemente se haya suscitado una combinación de factores atractivos y repulsivos que influyeron en esta migración femenina. Además de una grave

declinación demográfica –que, a la vez, afectó las capacidades productivas del mundo aborigen– la conquista, sin dudas, perturbó las relaciones de género dentro de la comunidad indígena; de esta forma, se alentó a las mujeres a procurarse su sustento en otros lugares. Otras mujeres fueron obligadas por sus encomenderos españoles a mudarse a la ciudad, donde pasaron a trabajar como sirvientas en casas de familia o como concubinas. Las mujeres indígenas habían sido, por tradición, activas en el mercado; por lo tanto, las nuevas oportunidades para aprovisionar a los pueblos españoles también atrajeron a las mujeres a esos centros poblados. Por último, los cambios operados durante el siglo XVI en las leyes del Virreinato del Perú permitían que las mujeres aborígenes que habían dado a luz a hijos con españoles acompañaran a esos hombres a cualquier lugar del imperio; de esta manera, se alentaba a estas mujeres a que abandonaran sus comunidades.

El resultado fue que las aborígenes migrantes aprendieron el lenguaje de los europeos y las costumbres de éstos; así, sirvieron como intérpretes culturales entre los conquistadores y los conquistados. Al trabajar como mucamas, cocineras, niñeras y lavanderas, estas mujeres desempeñaron un papel crucial dentro de los hogares de los españoles. En muchas de esas casas se encontraron llevando a cabo tareas familiares, con frecuencia rodeadas por otras nativas que realizaban labores domésticas. Pero algunas de esas tareas "domésticas" solían ser físicamente exigentes. Mientras en teoría las leyes españolas como las leyes de Burgos (1512-1513) protegían a las mujeres embarazadas, a las madres en período de lactancia y a las jóvenes solteras, esta humanitaria legislación jamás fue puesta en vigor.

En las ciudades, los pueblos, las haciendas, las granjas y los establecimientos agrícolas, las mujeres aborígenes que trabajaban dentro de los hogares españoles eran, con frecuencia, las primeras compañeras sexuales y, a veces, compañeras de toda la vida de los hombres españoles, además de madres de sus hijos ilegítimos. No tenemos certeza acerca de los efectos psicológicos que esta situación producía sobre las mujeres aborígenes y los hombres españoles. Juana, una sirvienta nativa, por ejemplo, fue violada por su amo porque él quería "determinar si era virgen". Cuando intentó resistirse, fue colgada de una viga del techo y golpeada.

Si bien los hombres españoles claramente tenían la ventaja en estas relaciones sexuales, algunas mujeres aborígenes y mestizas sacaban buen provecho de su proximidad con el poder. Inés González, una sirvienta india de nacionalidad peruana que trabajaba a las órdenes del clérigo Rodrigo González Marmolejo, gozó de una relación tan cercana con su amo que adoptó su nombre y lo acompañó a Santiago cuando fue nombrado primer obispo de esta ciudad, creada recientemente. Poco después, González Marmolejo le regaló una chacra en las afueras de la ciudad. Menos de ocho años más tarde,

Inés era propietaria de esta chacra, de dos casas en la ciudad y de caballos, cabras, ovejas y cerdos.

La migración a las ciudades de la América Latina colonial creó oportunidades económicas para algunas mujeres aborígenes. El surgimiento de una economía de mercado creó nuevas posiciones para las mujeres nativas como pequeñas vendedoras independientes, comerciantes, distribuidoras, productoras de alimentos, de bebidas y de bienes, compradoras y vendedoras de bienes raíces, dueñas de emprendimientos, sanadoras y hasta comerciantes a larga distancia. Entre esas mujeres se encontraban las que eran capaces de reunir suficiente capital para invertir en bienes raíces. Muchas prosperaron participando activamente en el mercado de los bienes inmuebles y utilizar las leyes españolas de la herencia para dejar tierras en su testamento a sus parientas de sexo femenino. Otras mujeres se convirtieron en emprendedoras de pequeña escala al ser propietarias de tabernas que abastecían a la población indígena urbana; también operaron como pequeñas prestamistas, invirtieron su dinero y fueron propietarias de esclavos.

En los siglos XVI y XVII, algunas mujeres originarias de las principales ciudades de Perú pudieron subir en la escala social y se aculturaron a las costumbres españolas conforme amasaron una fortuna personal. Uno de los ejemplos más interesantes y bien documentados de este movimiento social puede verse en el caso de Francisca Ramírez. En 1633, Francisca, una aborigen que vivía en la ciudad de Trujillo, redactó su primer testamento. Allí afirmó que se había ganado la vida vendiendo chicha y anacos (vestidos de las mujeres andinas) a indígenas hombres y mujeres desde su puesto móvil. Veinte años más tarde, ella redactó otro testamento en el que se reflejaba un crecimiento significativo en su fortuna personal. En este momento, ella era propietaria de una tienda donde vendía sedas importadas, perlas y collares de oro, ropa a la moda europea (chales, faldas, blusas) y chicha. En 1583, luego de vivir en Trujillo durante al menos cincuenta años, su testamento definitivo incluía bienes similares a los que podría tener cualquier mujer española moderadamente acaudalada. A lo largo de sus muchos años de vida como vendedora minorista había pasado de una tienda transitoria (un puesto móvil) y de servir a un funcionario español a tener un establecimiento permanente de venta a una clientela acomodada.

Los registros dejados por mujeres como Francisca dejan en claro que entendían las reglas del derecho comercial español y que eran hábiles para utilizarlas a su favor. Además, las aborígenes urbanas probablemente se beneficiaron con las leyes europeas de bienes y de herencia, y con la tolerancia española respecto de las estructuras sociales imperantes previamente a la conquista. El resultado fue que las mujeres nativas tenían permitido ser titulares de bienes y gozaban de considerable libertad para transferírselos a los

herederos que hubiesen elegido. En los testamentos redactados por las mujeres aborígenes se detallaban los bienes muebles e inmuebles y los ornamentos que habían acumulado durante su vida; además, con frecuencia favorecían a otras mujeres o a aborígenes más que a sus descendientes mestizos. Sus posesiones iban desde objetos modestos a bienes de impresionante valor y belleza. La titularidad de bienes suntuarios también sugiere que estas mujeres cambiaban la presentación de sí mismas utilizando la moda para mostrar su creciente riqueza y para señalar su nueva identidad.

La vida en la ciudad produjo un lento proceso de aculturación a las costumbres españolas. A lo largo del siglo XVI y XVII, las mujeres que reflejaban las diversas etapas de este proceso podían encontrarse en cualquier pueblo grande. Las mujeres recién llegadas o quienes se casaban con aborígenes del mismo grupo lingüístico siguieron hablando sus idiomas nativos y teniendo una visión global esencialmente precolombina. Otras no solamente comenzaron a hablar español, sino que también, gradualmente, se fueron aculturando a los modos españoles al mismo tiempo que modificaban la cultura española. El resultado puede verse en el testamento de María de Amores, redactado en Quito, en 1596 (véase el documento citado al comienzo de este capítulo). El listado de sus bienes personales refleja un importante grado de aculturación y el surgimiento de una nueva combinación cultural. Al examinar su guardarropa, podemos ver que María de Amores se vestía con lujosas ropas y joyas nativas, si bien mezclaba accesorios y prendas de diversas culturas indígenas con piezas españolas y orientales. El guardarropa de María no era específico de ningún grupo originario, sino que, más bien, estaba compuesto por las prendas de una nueva aborigen "universal", con elementos que reconocidamente no eran de tradición indígena. No obstante, casi ninguna mujer originaria vivía en ciudades europeizadas, sino en pueblos aborígenes. Muchas siguieron viviendo dentro de las sociedades rurales aborígenes, si bien las sociedades se transformaron profundamente con las estructuras españolas económicas, políticas, sociales y religiosas.

La división del trabajo en función del género había sido una característica dominante en las sociedades previas a la conquista. En ese momento, los europeos estaban imponiendo una nueva división del trabajo según el género: esta asignación de tareas específicas de acuerdo con el sexo solía ser muy diferente de la que se ponía en práctica en las sociedades previas a la conquista, conforme los ibéricos transfirieron sus propias ideas de cuáles tareas eran femeninas y cuáles eran masculinas en las sociedades amerindias. Por ejemplo, en la costa de Brasil, los misioneros transfirieron la agricultura, que había sido un papel desempeñado por mujeres en la sociedad tupí, a los hombres. De manera parecida, los sacerdotes que trabajaban con los indios pueblo decidieron que la construcción de casas –que hasta entonces

se había considerado un trabajo de mujeres–era una ocupación de hombres. En general, las ocupaciones impuestas por los europeos a las mujeres eran menos esforzadas de las que éstas habían desempeñado hasta entonces; pero la pérdida de los roles tradicionales también pudo haber influido en una correspondiente pérdida de posición social y prestigio. En otras regiones hubo pocos cambios en las tareas específicas del género realizadas por mujeres. Las aborígenes mexicanas, por ejemplo, siguieron cumpliendo sus trabajos como tejedoras, y producían prendas de vestir para su uso propio, el de su familia, y para pagar el tributo.

La conquista española también produjo importantes modificaciones en los sistemas tributarios precolombinos. Esos nativos que habían aceptado "voluntariamente" la dominación española fueron divididos en encomiendas y colocados bajo el "cuidado" de colonos españoles; más tarde, la población aborigen fue sujeta al sistema de repartimiento, una forma de impuesto mediante la realización de trabajos, bajo la tutela de las autoridades gubernamentales. Durante todo el período colonial se reconsideró de manera continua quiénes, entre la población nativa, estaban sujetos al pago de este tributo, y también se revisaba la forma de este tributo (si en forma de trabajo o en forma de pago en especie o en metálico). También existían variaciones locales en los pagos del tributo.

Hacia fines del siglo XVI, la crisis demográfica y los patrones de migración dejaron a numerosas comunidades rurales con una mayoría de mujeres. En teoría, sólo los hogares compuestos por al menos un hombre y su esposa pagaban tributo. En algunas regiones, el trabajo de la mujer probablemente liberó a los hombres de hacerse cargo de sus obligaciones tributarias; en otras regiones, el trabajo femenino era el que suministraba el tributo. A lo largo del período colonial, por ejemplo, las mujeres mayas eran las que llevaban sobre sus espaldas la carga del tributo. Éste se abonaba en telas de algodón, en gallinas, en miel o en cera de abejas; y todos estos productos estaban elaborados por las mujeres dentro del hogar. Lo mismo sucedía en las comunidades originarias del norte de la Audiencia de Quito; allí, las mujeres limpiaban y cardaban el algodón con el cual tejían los abrigos. En palabras de un observador español: "El tributo que deberían pagar los aborígenes hombres lo pagan las mujeres con su tejido. Éstas no tienen tiempo de cuidar a sus hijos, ni de atender a sus maridos, ni de hacerles prendas de vestir porque, además, tienen que satisfacer la demanda de ropa por parte del encomendero. Aunque en todas partes las mujeres están exentas de pagar tributos, es la mujer la que en efecto paga el tributo"[4]. Lo mismo sucedía en

[4] Archivo General de Indias (Sevilla), Justicia 683, 1566, folio 761v, citado en Chantal Caillavet, "La artesanía textil en la época colonial: el rol de la producción doméstica en el norte de la Audiencia de Quito", *Cultura (Quito)*, 8 (1986), 527.

Perú, donde las campesinas se convirtieron en las principales productoras de prendas de vestir con destino al tributo. Las campesinas aborígenes también emergieron como principales productoras de prendas de vestir llamadas "ropa de la tierra" y géneros para los mercados urbanos. Hacia fines del siglo XVI, los comerciantes y los intermediarios se dirigían directamente a las mujeres nativas con sus órdenes; y cada vez más, la tarea de tejer con el telar de cintura se asoció exclusivamente a las mujeres nativas.

En México cambió el tipo y calidad de las telas exigidas para el pago del tributo; las piezas largas de tela sin ningún adorno reemplazaron progresivamente las telas más delicadas y ornadas. Los encomenderos sacaban a las jóvenes indígenas de sus aldeas y las llevaban a una casa; allí se las obligaba a hilar algodón y tejerlo en forma de tela, y con ésta pagaban el tributo. En áreas como México y América Central, los encomenderos y el clero exigían que las mujeres suministraran ciertos bienes como los huipiles (blusas adornadas con motivos típicos), los miriñaques y las frazadas, para ser comercializados. Conforme la población indígena fue reduciéndose debido al "desastre demográfico" post-conquista, y a medida que creció la demanda de telas de algodón por parte de las poblaciones hispánica, negra, mulata y mestiza, las mujeres indias se vieron forzadas a producir estos tejidos, más monótonos, en mayores cantidades; de esta forma, equilibraban la relativa simplificación de tareas.

La forma del pago del tributo también variaba ampliamente: en algunas regiones como la de Yucatán, el tributo siguió pagándose directamente en bienes textiles hasta el siglo XVIII. En otras regiones, como en el centro de México, el tributo monetario reemplazó el tributo en especie hacia mediados del siglo XVI. Si bien las mujeres siguieron tejiendo, en ese momento también ingresaron al mercado local para vender sus bienes a cambio de metálico, parte del cual utilizaban para ayudar a completar el monto del tributo familiar. En el sur de México y en Perú, las mujeres originarias recibían sueldos simbólicos cuando tejían para el corregidor local; éste era un oficial de la Corona que distribuía algodón crudo y recolectaba las prendas y las telas ya terminadas.

El opresivo sistema de servicio personal al encomendero terminó prematuramente en algunas partes de América Latina, pero siguió siendo aplicado en regiones más distantes durante todo el período colonial. En la Nicaragua de fines del siglo XVI, las mujeres aborígenes se veían forzadas a trabajar en los obrajes de tinta cultivando y procesando el índigo. Consta en varios informes que muchas de ellas murieron en esas plantaciones debido a lo agotador de este trabajo. Hasta la segunda mitad del mismo siglo, las mujeres nativas de Bolivia eran obligadas a hilar y a tejer telas como parte del pago del tributo.

En ciertas partes del continente americano, las mujeres originarias también pagaban el tributo mediante el trabajo forzado; es decir, a través del instituto

conocido como "servicio personal"; con frecuencia, el encomendero exigía que se le prestaran servicios domésticos. En Chile, las mujeres aborígenes se vieron sujetas al servicio personal hasta bien entrado el siglo XVII, pese a los repetidos esfuerzos por parte de los administradores gubernamentales de limitar los abusos del sistema. Las jóvenes adolescentes que trabajaban como empleadas domésticas o como niñeras eran las más requeridas. Las aborígenes que trabajaban y vivían en los hogares de los españoles –sobre todo, las que estaban forzadas a prestar servicios personales en entornos rurales– solían sufrir abusos físicos, emocionales y sexuales, y prácticamente no tenían acceso a la justicia para denunciarlos.

Incluso cuando, hacia fines del siglo XVI, las mujeres nativas dejaron de pagar el tributo en forma de mano de obra, continuaron soportando que se las obligara a entregar bienes o metálico. Finalmente, se le puso coto al poder del encomendero cuando se encargó a los funcionarios gubernamentales que restringieran la mano de obra aborigen. Para las jóvenes originarias, el hecho de que debieran responder a burócratas inescrupulosos en lugar de a encomenderos licenciosos no marcó, posiblemente, una gran diferencia en sus vidas.

Las continuas modificaciones introducidas al sistema de tributos fueron de la mano con un sostenido colapso demográfico de las poblaciones indígenas. En los distritos rurales, la destrucción de las sociedades nativas y las agitaciones demográficas generaron una gran cantidad de viudas y huérfanos dentro de las etnias originarias. Las huérfanas jóvenes no tenían quién las protegiera y, por lo tanto, eran particularmente vulnerables a la explotación. Las viudas aborígenes tampoco contaban con protección, y es muy probable que, en los años que siguieron a la conquista, hayan sido reclutadas en mayor cantidad que otras mujeres para realizar tareas pesadas.

Es probable que el efecto de las tareas pesadas en las mujeres originarias –sobre todo, el trabajo requerido para levantar y transportar cargas importantes– haya sido una disminución en la tasa de reproducción. La ausencia forzada del marido o de la esposa debido a la prestación del tributo en forma de trabajo personal solía arrojar el mismo resultado. Las condiciones abusivas y el trabajo excesivo también llevaron al suicidio y generó tal desesperación que, en algunas regiones, las mujeres aborígenes fueron acusadas de asesinar a sus propios hijos. Pero obsérvese, como paradoja, que la catástrofe demográfica que siguió a la conquista generó, a la postre, un mejor estatus socioeconómico para algunos sobrevivientes rurales, entre los cuales se incluían las mujeres. Debido a la abundancia de tierras generada por las grandes epidemias del siglo XVI, a algunas mujeres originarias del centro de México les resultó fácil acumular bienes raíces. Los testamentos redactados por éstas dan fe de esa prosperidad.

Las mujeres nativas también migraban junto con los hombres hacia los establecimientos ganaderos, los campos de cultivo de tabaco y las minas. Si bien la tarea primordial de estas mujeres era prestarles servicios a los miembros masculinos de sus grupos (extrayendo agua, recolectando leña, cocinando), en algunas regiones eran utilizadas en pesadas tareas agrícolas como la de limpieza de terrenos, el cavado de acequias de irrigación y el levantado de la cosecha. Las mujeres también trabajaban como transportes humanos, arrastrando maíz y agua en prolongados trayectos. En algunos distritos mineros también se las empleaba en tareas subterráneas y en el transporte de metales preciosos.

No obstante, esas mujeres aborígenes que seguían viviendo en comunidades rurales se beneficiaron, a la postre, con las leyes españolas; sobre todo con esas que permitían a las mujeres heredar bienes provenientes de parientes de sexo masculino. Cada vez más en ciertas regiones como la de Yucatán, las mujeres llegaron a ser propietarias de casas, de animales domésticos, de telares y de hilados. En el siglo XVII, unas pocas mujeres mayas que salían de lo común, si bien habían permanecido en sus comunidades, habían logrado demostrar independencia económica y astucia financiera ya que habían comprado y vendido bienes y habían actuado como banqueras locales. En el siglo XVIII, en regiones como el valle de Toluca, en México, ciertas viudas probablemente habían conformado el mayor grupo de terratenientes independientes de las comunidades originarias.

Las mujeres aborígenes también aprendieron de qué manera ejercer sus derechos respecto de los bienes raíces y cómo obtener un tratamiento justo dentro del sistema jurídico español. Por ejemplo, en el siglo XVIII, las mujeres originarias que vivían en Toluca invocaron con todo éxito el derecho español para defender la titularidad de sus tierras contra ciertos hombres que cuestionaban el derecho que a ellas podía asistir de heredar y comprar bienes raíces. Las mujeres nativas también aprendieron a protegerse contra el abuso físico y sexual cometido contra ellas por parte de sus parientes; lo hicieron recurriendo a los tribunales españoles para defender su derecho a un tratamiento justo. En general, los tribunales defendían a los necesitados más allá de cualquier cuestión de género.

En algunas regiones, las mujeres de la elite indígena que habían permanecido en sus comunidades también lograron mantener algunos roles políticos tradicionales. En la región mixteca de México (lo que hoy en día es Oaxaca), durante al menos los primeros cien años con posterioridad a la conquista, las mujeres siguieron heredando cacicazgos de sus parientes de sexo masculino y ejerciendo el poder económico y político. Una de esas mujeres, Ana de Sosa, la cacica de Tututepec, no sólo era propietaria de vastos terrenos y bienes muebles, sino que gozaba del tributo y del servicio personal que le prestaban

los aborígenes locales. Más aún: Ana defendió con todo éxito el derecho a sus bienes ante los tribunales españoles. Si bien la posibilidad de que las mujeres tuvieran poder político tuvo sus períodos de auge y de decadencia en las diversas regiones, jamás desapareció por completo. En el siglo XVIII, Josefa María Francisca de Tepoztlán (en el centro de México) fue una importante líder de una de las facciones políticas del pueblo.

A partir del siglo XVI, ciertas mujeres de los Andes también llegaron a ostentar poder político y económico. Según las leyes españolas de sucesión, en ausencia de un heredero de sexo masculino, el derecho favorecía a la hija sobre los parientes más distantes de sexo masculino; entonces, las mujeres nativas podían heredar cacicazgos. Al igual que los caciques, estas cacicas –autoridades locales de los pueblos o *ayllus*– tenían a su cargo el cobro del tributo, el mantenimiento del orden y el gobierno de sus comunidades. Si bien las autoridades femeninas siempre constituían una minoría, y aunque muchas de ellas permitían que sus maridos gobernaran en su nombre, muchas de ellas gobernaban por derecho propio y ejercían considerable poder dentro de la sociedad andina colonial. Más aún, estas mujeres fueron capaces de amasar fortunas constituidas por bienes raíces, emprendimientos comerciales y dinero.

La cuestión de la aculturación y su relación con el género en la América Latina rural apenas está comenzando a ser entendida. Es probable que las mujeres que vivían en comunidades aborígenes tuvieran menos contacto con los españoles que los hombres, que trabajaban de manera estacional en las fincas de los españoles. En consecuencia, las campesinas fueron más lentas que los hombres en adoptar los modos hispánicos de vida, en vestirse al estilo europeo o en aprender el idioma español. Las tareas agrícolas realizadas por las mujeres estaban probablemente más vinculadas a los cultivos precolombinos –el maíz, el maguey, las papas y la quinoa–, mientras que los hombres no tardaron en perfeccionar el cultivo de los granos europeos (el trigo, la avena) trabajando para los terratenientes locales o hacendados. No obstante, tanto mujeres como hombres aprendieron a criar animales europeos, si bien era habitual que se encargara a las mujeres que atendieran las aves de corral, las ovejas y las cabras.

Tal vez los cambios más drásticos producidos por la conquista europea tuvieron lugar en la esfera de la religión. Los aborígenes, tanto mujeres como hombres, fueron obligados a abandonar sus costumbres "paganas" y a adoptar la religión católica apostólica romana. Las mujeres habían desempeñado un papel relativamente menor en el ritual religioso de las sociedades previas a la conquista. Luego de ella, con frecuencia las mujeres se convertían más rápidamente y mejor al cristianismo, tal vez porque la Iglesia Católica dotó a las mujeres originarias de nuevas formas de expresión religiosa y de una

cierta dosis de continuidad espiritual. Los cultos femeninos previos a la conquista habían vinculado a mujeres de diferentes estratos sociales; en ese momento, las cofradías (las hermandades religiosas) les daban a esas mujeres un escenario católico en el cual organizar su vida social y religiosa (véase el documento 4). Al igual que las formas precolombinas de culto femenino, las cofradías de mujeres con frecuencia estaban dedicadas a alguna santa. Estas sodalidades (asociaciones) autóctonas también suministraron una vida ceremonial, así como ayuda práctica en la forma de sepulturas, ayuda financiera y asignaciones para descendientes carentes de recursos.

La Iglesia, en su afán por propugnar la libertad de elección en el matrimonio, también intentó poner fin al control ejercido por la nobleza aborigen respecto de las elecciones maritales de los habitantes comunes. Al mismo tiempo, la Iglesia trabajó para implementar sus prohibiciones al matrimonio entre parientes consanguíneos, prohibiciones éstas que, seguramente, eran ininteligibles para la población indígena. Al principio, la Iglesia solía aceptar las costumbres nativas, excepto cuando se las consideraba repugnantes al derecho natural y a la moral cristiana. Lentamente fueron introduciéndose en la sociedad originaria ideas europeas sobre el matrimonio, la legitimidad y la herencia, pero probablemente no estuvieron plenamente operativas sino hasta bien entrado el siglo XVII.

El cambio gradual que se produjo al pasar de los hogares donde la familia era multigeneracional a esos hogares donde la familia era nuclear también afectó el papel de las mujeres. En lugar de vivir en una unidad familiar extendida, rodeada de padres, hermanos, tías, tíos y primos, las mujeres aborígenes cada vez más se encontraron viviendo sólo con su marido y sus hijos. Algunos historiadores han sugerido que esta transición aisló a las mujeres y las separó de una vida familiar que les suministraba compañía y un grado limitado de autoridad dentro de un grupo mayor. La división de los hogares multigeneracionales también hizo que se socavaran los acuerdos de trabajo cooperativo basados en la familia extendida. Por otro lado, las mujeres que vivían en unidades de familia nuclear probablemente se beneficiaron a partir de la mayor intimidad y la autoridad directa más clara respecto de sus hijos.

Hacia mediados del siglo XVI, el clero tuvo una actitud más tolerante hacia la capacidad exhibida por los aborígenes de ser hispanizados, y esto dio pie a un endurecimiento moral que respondía a la Contrarreforma. En México se había creado recientemente el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que perseguía a hombres y mujeres acusados de haberse desviado de la moral de la Iglesia y del código de conducta sexual. Las aborígenes eran con frecuencia acusadas de brujería y de utilizar su poder de encantamiento para realizar magia amorosa. Si bien los aborígenes de sexo masculino resultaban posteriormente eximidos del brazo del Santo Oficio, las mujeres –sobre todo,

las campesinas de edad avanzada–seguían siendo acusadas de realizar magia sexual en combinación con el demonio.

La Iglesia y el Estado españoles también propugnaron una campaña para poner fin a la poligamia y prohibir la práctica por la cual un hombre podía tener varias esposas; sin embargo, en algunos distritos como en el del Alto Perú, la poligamia siguió existiendo hasta bien entrado el siglo XVII. La manera en que este cambio afectó las vidas de las mujeres aborígenes no queda claro en absoluto. Si bien un resultado posible fue el fin de la sociabilidad en el hogar, otro pudo haber sido el fin de las rivalidades entre esposas.

En el Perú rural, las autoridades coloniales también intentaron dar por concluidas las prácticas sexuales y maritales que eran consideradas inmorales por aquéllas. Si bien ellas mismas estaban lejos de ser castas, tanto la Iglesia como el Estado cada vez más condenó la difundida práctica andina del matrimonio a prueba; es decir, la cohabitación que podía durar años. En la década de 1570, el virrey Toledo calificó dicha práctica como "dañina y perniciosa"[5]. Con posterioridad, las autoridades utilizarían sermones, la confesión y hasta la prisión para disuadir a las parejas nativas de que vivieran juntas. A juzgar por las demandas iniciadas en ese momento, los españoles jamás fueron capaces de convencer a los aborígenes de ninguno de ambos sexos de las virtudes de la virginidad premarital y, por lo tanto, el matrimonio a prueba jamás logró ser desterrado.

Tal vez ningún grupo de mujeres originarias fue tan celosamente controlado como el que se encontraba viviendo en las misiones, directamente supervisado por las órdenes religiosas. La totalidad de la vida de estas mujeres –es decir, la vida sexual, el matrimonio y la moral–estaban bajo el control religioso directo. Los sacerdotes de las misiones consideraban que el adulterio, la poligamia y el concubinato eran actos inmorales y trabajaban para desarraigar estos vicios, mientras promovían la moral y el matrimonio católicos. Temiendo la promiscuidad sexual, los frailes hacían campaña para desacreditar las uniones informales y para promover el matrimonio a edad temprana. Las mujeres debían casarse a los quince años; el resultado era que estas mujeres originarias dedicaban una parte mayor de sus vidas a tener hijos y criarlos que cualquier otro grupo de mujeres de la sociedad colonial. Una vez casadas, las parejas se encontraban forzadas a vivir en hogares nucleares. Los objetivos de los frailes también estaban al servicio del Estado español, que consideraba que la pareja casada era la unidad fundamental del pago del tributo.

[5] Francisco de Toledo, Ordenanza VIII, Ordenanzas para los Indios de todos los departamentos y pueblos de este reino, citado en Ward Stavig, *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial* (Lima: IEP Ediciones y Universidad de South Florida, 1996), 64.

En las regiones de frontera, los sacerdotes misioneros españoles –incapaces de entender por qué las mujeres indígenas no sentían vergüenza de estar "desnudas desde la cintura hacia arriba, y de las rodillas hacia abajo"– desaprobaban la desnudez femenina y alentaban a las mujeres a adoptar una vestimenta "adecuada". En efecto, el repetido uso de las palabras "vergüenza" cuando se referían a la desnudez y el uso del eufemismo universal "partes pudendas" reflejan la incomodidad de los españoles, pero también la fascinación con un pueblo cuyo código de vestimenta difería tanto del de ellos. Las enseñanzas de los misioneros introdujeron las ideas europeas sobre la debilidad de la mujer y, paralelamente, tales ideas reforzaban los conceptos tradicionales aborígenes sobre la subordinación femenina. En las confesiones, los sacerdotes también criticaban lo que ellos veían como tendencias femeninas hacia el infanticidio, el aborto y el descuido de sus deberes maritales.

Los sacerdotes de las misiones iban incluso un paso más allá al proteger a las mujeres de la tentación sexual. En numerosas misiones existía lo que se llamaba "casa de recogidas"; allí vivían las mujeres cuyos maridos estaban ausentes, o hubieran huido, o cuyo paradero se desconociera. Además, las viudas –sobre todo las jóvenes sin padres ni otros parientes que las protegieran– también se alojaban en ese tipo de casas. La casa de recogidas también oficiaba de prisión para las delincuentes; es decir, para mujeres que, de alguna forma, hubieran desobedecido a los sacerdotes. Si bien no estaban formalmente apresadas, las mujeres que, según el criterio de la época, se habían comportado de forma indebida quedaban esposadas dentro del recinto y sólo podían irse de la casa si estaban acompañadas por la superiora. Por otro lado, las mujeres resistentes a la autoridad y difíciles de manejar recibían un mejor tratamiento que los hombres; a ellas se les administraban latigazos sólo en la espalda y en privado (dentro de los confines de la casa); además, tal tarea estaba a cargo de otras mujeres.

Si bien eran responsables de la conducta femenina, los sacerdotes de las misiones tenían como obligación evitar todo contacto con las mujeres aborígenes. En las misiones jesuíticas de Paraguay, se instruía a los sacerdotes que hablaran directamente a las mujeres siempre con un testigo presente. El sacerdote jamás debía estar solo con una mujer ni tocarla; y cuando le entregara un rosario a una mujer, debía utilizar a un aborigen de sexo masculino como intermediario. Estas precauciones no evitaron, sin embargo, que los sacerdotes supervisaran de cerca el trabajo de las mujeres; por ejemplo, los sacerdotes controlaban la calidad y la cantidad del algodón hilado por las mujeres, y castigaban a las que consideraban culpables de haberlos engañado.

Es difícil determinar el grado al cual los sacerdotes misioneros en efecto mantenían su distancia de sus pupilas indígenas, si bien es probable que los jesuitas se acercaran mucho al ideal. Por otro lado, ciertos observadores de

primera mano, como Guamán Poma de Ayala, retrataban a los sacerdotes católicos en general como hipócritas sexuales. En el texto de su dibujo, titulado *El padre confiesa*, advertía que "los padres confiesan a las aborígenes en casas de la iglesia, en la fuente bautismal y en la sacristía; en la oscuridad y en sospechosos lugares ocultos [obligan] a las mujeres solteras a cometer fornicación y pecado con ellos[6]".

Si bien gran parte de la población indígena del continente americano fue llevada a las misiones, a lo largo de las fronteras del Imperio, en regiones como América Central, el norte de México, el Chaco sudamericano y el interior de Brasil, los nativos siguieron guerreando contra los europeos. En repetidos decretos se prohibía la esclavización de mujeres y de niños pequeños tomados en el marco de una guerra "justa"; pero esta legislación poco hizo por cambiar la realidad. En 1569, por ejemplo, dos cautivas chichimecas de doce y veinticinco años fueron subastadas al mejor postor en San Luis de Potosí. Por su parte, las tribus hostiles también vendían mujeres a los europeos, mientras que unas pocas fueron tomadas como rehenes por sus propios pueblos o dadas a los europeos en "matrimonio" por parte del padre o del cacique. Al menos un informe chileno de mediados del siglo XVII sobre el comercio de esclavos indígenas sugiere que las mujeres adultas valían el doble que los hombres adultos.

Las mujeres originarias eran compradas y vendidas, y con frecuencia terminaban trabajando como empleadas domésticas realizando labores manuales en los hogares de la elite local. La aceptación o asimilación de estas mujeres varió ampliamente: algunas mujeres aborígenes lograban escapar y volver a sus tribus. La mayoría pasó su vida en la esclavitud formal o informal, trabajando como sirvientas domésticas o prostitutas para su amo o ama. Muchas se encontraron atrapadas en uniones sexuales ilícitas con sus dueños; pero en algunas regiones de frontera donde escaseaban las mujeres españolas, las nativas también eran esposas deseables. Los soldados estacionados en destacamentos militares remotos del norte de México, por ejemplo, frecuentemente tomaban mujeres aborígenes como esposas, como lo hacían numerosos colonos portugueses de San Pablo. Ocasionalmente surgía alguna mujer originaria como líder de su comunidad o como activa mediadora entre los europeos y los rebeldes indígenas. Damiana da Cunha, por ejemplo, una mujer caiapó cristianizada y lusoparlante, proveniente de la región de Goías, Brasil, no sólo se adaptó a la sociedad europea, sino que se forjó una posición de autoridad y respeto.

A lo largo de las fronteras europeo-aborígenes continuó hasta fines del siglo XVIII la caza de mujeres para tomarlas como cautivas. Inversamente,

[6] Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva crónica y buen gobierno* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1980), 2: 546.

los nativos también hacían incursiones en los asentamientos de frontera para atrapar mujeres europeas, a las que, con frecuencia, tomaban como esposas o concubinas. En ciertas regiones, como la frontera de Buenos Aires, el resultado fue la existencia de un gran grupo de mujeres españolas, conscientes de sus diferencias lingüísticas y culturales, pero asimiladas a la sociedad indígena como esposas o madres.

La conquista de las sociedades indígenas por parte de los europeos produjo cambios muy abarcativos en las vidas de las mujeres originarias. Algunos de esos cambios fueron universales –una nueva cultura, la religión Católica Apostólica Romana y las nuevas relaciones de poder–. Otros cambios variaron ampliamente según la región, el momento en que se introdujeron y la clase social a la que pertenecían las mujeres que se vieron afectadas por ellos. La experiencia de una princesa inca casada con un conquistador español era totalmente diferente de la que había tenido una mujer guaraní que hubiera vivido en una misión jesuítica, o la de una mujer chichimeca esclavizada y vendida al mejor postor.

Muchas mujeres originarias sufrieron abusos, sobre todo en los primeros años de la conquista y en regiones relativamente aisladas de la supervisión gubernamental; pero otras mujeres se adaptaron con cierto grado de éxito al Nuevo Mundo, y aprendieron a sobrevivir. Al manipular las leyes y las aduanas europeas, estas mujeres lograron, dentro de parámetros limitados, la prosperidad en sus vidas. En promedio, la conquista europea generó tanto pesares como oportunidades para las mujeres originarias del continente americano.

Capítulo 4

La llegada de mujeres ibéricas

> Usted me escribe diciéndome que [...] tiene una hija casada y otras cuatro solteras, casaderas, y un hijo. Me parece que son demasiados hijos para los cuales encontrarles un lugar entre los nobles de España. Sé algo acerca de la cuestión, porque los he servido, y al ver qué poco futuro había en eso es que vine aquí. [...] Decidimos venir a la ciudad de México, donde Dios ha sido más que generoso con nosotros. Lo único en lo que no hemos tenido suerte ha sido en los niños, porque el que llegó con nosotros aquí murió, y no tengo otros. Así, como usted tiene tantos hijos [...], yo estaría complacida si usted estuviera dispuesto a venir aquí con mi sobrina. Cuidaremos a todos los miembros de la familia que vengan aquí. Y si le queda algún dinero que no emplee para el viaje, déselo a su hija casada. [...] Si puede, venga lo antes posible porque soy anciana; y como ya no puedo regresar a España, me encantaría ver a mi sobrina y a sus hijos antes de que yo muera. [...] Por favor, dígale a mi sobrina que no invente ninguna excusa; yo también soy mujer, no más fuerte que ninguna otra, pero por la gracia de Dios he llegado aquí, y Él me ha ayudado; y eso mismo hará Él por ella [1].

Si bien el descubrimiento y la conquista del continente americano fueron predominantemente una empresa masculina, las mujeres españolas desempeñaron un papel importante en los primeros asentamientos. En general, durante el período de la conquista española, las expediciones militares enviadas a explorar y conquistar cada una de las regiones estaban compuestas primordialmente de hombres; esto se debe a que las mujeres ibéricas eran consideradas como superfluas durante la batalla; algunas excepciones a esta regla fueron

[1] De una carta de Leonor de Aguilera a Francisco del Castillo, esposo de su sobrina. Ciudad de México, 1591, citado en Enrique Otte, *Cartas privadas a emigrantes a Indias, 1540-1616* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 121-122.

las mujeres que llegaron a México con la flota de Hernán Cortés y las cinco mujeres incluidas entre las fundadoras de la ciudad de Puebla, en 1531. Una vez concluida la conquista inicial, apareció un puñado de mujeres españolas. En los años que siguieron a la conquista, proporcionalmente más mujeres españolas se dirigieron al Nuevo Mundo. En comparación, los portugueses fueron más lentos en colonizar y en enviar mujeres al continente americano.

La llegada de las mujeres españolas fue considerado un hecho de fundamental importancia por parte de la Corona puesto que ésta creía que sólo las mujeres españolas podían transformar los nuevos asentamientos de las Indias en colonias permanentes. Tanto la Corona como la Iglesia pensaban que, además de apuntalar la institución del matrimonio, la llegada de las mujeres europeas introduciría los valores culturales ibéricos en las regiones recientemente conquistadas. Se consideraba que las mujeres eran "portadoras de un espíritu de civilización"; eran ellas quienes iban a enseñar la conducta adecuada y las formas sociales correctas a sus compatriotas de sexo masculino, y actuarían como las conservadoras del refinamiento social. En efecto: las mujeres eran la metáfora del arraigo, y se las veía como portadoras de las semillas y de las plantas desde el Viejo Mundo al Nuevo. Dado que se hacía especial hincapié en los atributos civilizadores y estabilizantes de la mujeres, y como se preveía que ellas poblarían las nuevas tierras con descendencia cristiana europea, se alentaba la participación de las mujeres en esta segunda oleada de colonizadores. La política dual de la Corona promovía que las mujeres casadas se reunieran con sus esposos en las Indias; y al mismo tiempo reclutaba mujeres solteras para que fueran a las colonias como potenciales esposas de los conquistadores que no estuviesen unidos en matrimonio. Se esperaba que esta campaña liberara a España de tener que sostener económicamente a las mujeres abandonadas en dicho país, y pusiera un punto final a la conducta inmoral de los conquistadores.

Ya en 1498, treinta mujeres españolas acompañaron a Colón en su tercer viaje al Caribe. La tasa inicial de inmigración respecto de las mujeres europeas era baja; no más de un seis por ciento de inmigrantes fueron mujeres en la primera década, y las mujeres eran sólo un diez por ciento de todos los colonos que llegaron al continente americano durante los primeros treinta años de la conquista. Se cree, por ejemplo, que entre 1509 y 1519 sólo trescientos ocho mujeres españolas llegaron al continente americano. La mayoría de estas primeras migrantes femeninas eran de Sevilla y de las regiones circundantes del sur de España; en general eran mujeres que viajaban en grupos familiares, si bien dentro de ese grupo siempre había un gran contingente de sirvientas. Al principio, muchas de esas mujeres fueron destinadas a Santo Domingo, el lugar más "civilizado" del mundo colonial español; pero conforme la conquista pasó a tierra firme, lo mismo sucedió con las mujeres españolas. Las

esposas, las hijas y las sobrinas comenzaron a llegar a Nueva España ya en 1521 acompañando a los hombres de sus familias que habían tomado parte en la conquista o que ya eran colonos. Entre 1509 y 1538, tal vez mil mujeres abandonaron España para trasladarse al continente americano.

Algunas mujeres españolas que llegaron tempranamente al proceso de colonización se encontraron involucradas en sangrientas revueltas. Un puñado de mujeres españolas tomó parte de las guerras civiles que destrozaron el Perú hispánico temprano participando en las diversas facciones y, en ocasiones, perdiendo sus vidas o las de sus esposos a manos de los grupos opositores de coterráneos españoles. La historia de Leonor de Bobadilla, hija del conde de Gómera, es emblemática de las mujeres nobles españolas en los primeros años de la colonización. Casada primero con Nuño Tovar, quedó viuda casi de inmediato cuando su marido abandonó Santo Domingo para pelear y morir en la conquista de Florida. Luego de llegar a Perú, volvió a casarse con Lorenzo Mexía, quien también murió, poco después de la unión matrimonial, a manos de un seguidor de Pizarro. Durante su vida, ella también fue testigo de la muerte de su primogénito, y de las ejecuciones de otro hijo y un hermano.

Cuando llegaban al Nuevo Mundo, esas mujeres solteras cuyas familias podían suministrarles una importante dote eran candidatas sumamente atractivas para el casamiento; sin embargo, sus orígenes sociales también desempeñaban un papel importante al momento de determinar si los hombres de rango y poder las tomaban como esposas. Por ejemplo, las seis hijas de Leonel de Cervantes, un aliado de Cortés y conquistador de la ciudad de México, se casaron con encomenderos. Los matrimonios de estas mujeres españolas ayudaron a reforzar la argamasa social de la temprana sociedad colonial creando clanes familiares y redes de parentesco que ejercían el poder político y económico en el ámbito local. De esta forma, por ejemplo, Bernardino Vázquez de Tapia, miembro del Cabildo de la ciudad de México, estaba vinculado a miembros de otros cabildos que estaban casados con sus sobrinas.

A lo largo y a lo ancho de la América hispánica, las esposas de los conquistadores y de los primeros colonizadores eran, por lo general, marcadamente más jóvenes que sus esposos. El patrón típico era el de la unión de una mujer joven, todavía adolescente, con un hombre que la superaba en edad por veinte o treinta años. En efecto, esta diferencia de edades aumentaba la probabilidad de que la esposa sobreviviera a su esposo. En el marco del derecho español, las mujeres podían heredar las encomiendas establecidas en el Nuevo Mundo que hubieran pertenecido a sus esposos; sin embargo, la transferencia de las encomiendas jamás era automática. La viuda debía presentar una solicitud ante la Corona; en dicha solicitud se solía enfatizar el servicio que el difunto esposo había prestado, y se mencionaba el estado de pobreza en que esa viuda

se encontraba en ese momento. En esencia, estas mujeres (y ocasionalmente sus hijas) oficiaban como reemplazos hasta que un hombre adecuado pudiera ocupar el cargo vacante. Las mujeres españolas que habían heredado encomiendas importantes de parte de sus extintos esposos se convertían en atractivas candidatas para las siguientes nupcias.

Las viudas acaudaladas con frecuencia se encontraban bajo una gran presión por volverse a casar rápidamente. Además, adquirir la protección de un segundo esposo era muy importante cuando una mujer debía luchar por mantener su herencia. Dos de las hermanas Cervantes, previamente mencionadas, volvieron a casarse poco después de que sus esposos hubieron fallecido; una de ellas contrajo nupcias incluso una tercera vez cuando murió su segundo esposo. No era infrecuente que las viudas que se encontraban en buena posición económica recurrieran a hombres más jóvenes para que éstos actuaran como protectores y nuevos maridos.

Las condiciones de vida eran aún más difíciles para esas mujeres que participaron en la conquista y en los asentamientos tempranos de las regiones más aisladas. Los cronistas refieren que las mujeres blancas soportaban el hambre y la falta de los elementos de primera necesidad; también refieren el hecho de que sufrieran las violaciones carnales cometidas contra ellas por parte de los caciques aborígenes o que, obligadas a pasar hambre, debieran abandonar los asentamientos para unirse a las tribus aborígenes. Los cronistas tienden a subrayar la valentía, la castidad y la fidelidad de esas mujeres, si bien, por momentos, también se demuestra ciertas cualidades como el amor, el poder, el liderazgo y la fortaleza. Incluso si consideramos que en esas crónicas y relatos personales se agregaba cierta dosis de exageración dramática, no hay dudas de que las mujeres españolas se comportaron de manera heroica cuando las circunstancias lo ameritaban.

Al menos una mujer estuvo presente en la expedición de Gaboto al Río de la Plata, y probablemente seis mujeres españolas vivieron en la malhadada colonia de Sancti Spiritu. Sabemos de ocho mujeres que tomaron parte en la catastrófica expedición de Pedro de Mendoza (1535-1537); en este contingente se incluyen algunas mujeres a las que se las llamaba "doña" –un título de respeto para las mujeres de las familias de la elite–, la esposa de un campesino de Canarias y algunas sirvientas. Una de las mujeres nobles, doña Isabel de Guevara, sobrevivió al desastroso intento de fundar un asentamiento en Buenos Aires y, en 1537, se unió al asentamiento que se formó río arriba, en Asunción. Años más tarde, Isabel describió el viaje en una carta a la princesa regente Juana; en dicha carta hacía hincapié en la heroica contribución que habían hecho las mujeres a semejante epopeya. Según los escritos de Isabel, dado que las mujeres eran capaces de sobrevivir con menor cantidad de ali-

mentos, cuando los hombres se tornaban más débiles para seguir trabajando en el asentamiento:

> Todas las tareas recaían en las pobres mujeres, que lavaban la ropa y cuidaban a los hombres; les preparaban algo de comida, lo que hubiera; los mantenían limpios, montaban guardia, patrullaban los fuegos, cargaban los cañones y arengaban a los soldados que aún eran capaces de luchar; levantaban la alarma en el campo, actuaban como sargentos y ponían en orden a los soldados.

Cuando los pocos sobrevivientes de la hambruna decidieron buscar refugio, las mujeres siguieron desempeñando un importante papel en la retirada. Mientras los dos barcos navegaban río arriba por el Paraná, las mujeres "comandaban el timón, marcaban la dirección del barco, sondeaban la profundidad del lecho, retiraban el agua que se hubiera acumulado en la embarcación, tomaban los remos cuando algún soldado ya no podía remar, y exhortaban a los soldados a que no bajaran los brazos".

Los hercúleos esfuerzos de estas mujeres no terminaron cuando llegaron a Asunción porque, en ese momento, las mujeres sobrevivientes debieron volcarse nuevamente a sus tareas: desmalezar la tierra con sus propias manos, trabajarla con el azadón, cultivar y cosechar los alimentos hasta que los soldados se recuperaran de su debilidad y comenzaran a ejercer su autoridad haciéndose del servicio de mujeres y hombres aborígenes[2].

Tal vez la española más audaz que estuvo involucrada en la Conquista fue Inés Suárez, nacida en 1507 en Plasencia (en el norte de Extremadura), España, en una familia de artesanos. Inés viajó al Nuevo Mundo en 1537 en busca de su esposo, Juan de Málaga, que había arribado a Perú varios años antes con los hermanos Pizarro; sin embargo, lo único que encontró Juana fue que su esposo había muerto. Una mujer de un pequeño grupo de españolas que habían llegado a Perú, la viuda de un soldado, recibió un pequeño terreno y una encomienda en Cuzco. Inés comenzó a residir allí y, con la ayuda de Catalina, una sirvienta indígena, sobrevivió horneando pasteles y vendiendo comida preparada. También conoció a Pedro de Valdivia y se convirtió en su amante; y a principios de 1540 lo acompañó en el segundo intento de conquistar Chile.

Durante los años siguientes, Inés desempeñó un papel crucial en la supervivencia de la expedición y en la protección de la joven ciudad de Santiago de Chile. En el largo trayecto hacia el sur, Inés se ocupó de los enfermos y de los heridos; además, recorría los alrededores en busca de comida y agua. También salvó a Valdivia de ser asesinado por los nativos hostiles. En febrero de 1541, Inés estuvo presente en la fundación de Santiago de Chile, y poco

[2] June E. Hahner, *Women in Latin American History: Their Lives and Views* (Los Ángeles: UCLA Latin American Center, 1976), 18-20.

después descubrió un complot diseñado para derrocar a su amante. Durante la ausencia de Valdivia, con posterioridad a febrero de 1541, Inés jugó un papel de liderazgo al momento de contrarrestar un ataque aborigen a la ciudad recientemente creada: convenció a sus compatriotas de que decapitaran a siete caciques nativos previamente capturados por los españoles, y de que arrojaran sus sangrientas cabezas al resto de los aborígenes. Cuando con esta táctica se logró crear desorden entre los atacantes, ella se montó sobre un caballo y lideró a los soldados españoles a la batalla. De no haber sido por la valentía de Inés, la ciudad ciertamente habría caído; los españoles, con toda probabilidad, habrían sido asesinados por los aborígenes; y la expansión española hacia el sur habría, en esta ocasión, fracasado. En reconocimiento de su valor, Inés recibió una encomienda de parte de Valdivia, que fue aprobada por el rey de España cuatro años más tarde [véase el documento 1].

Inés siguió viviendo con Valdivia hasta que a éste se le ordenó regresar a Lima para juzgarlo por una serie de delitos, entre los cuales se encontraba el de vivir abiertamente con Inés "a la manera de marido y mujer". Si bien finalmente se lo absolvió, Valdivia recibió órdenes de llevar a su esposa a Chile. En 1549, cinco años después de la muerte de Valdivia, Inés Suárez volvió a casarse con Rodrigo de Quiroga, un capitán que se encontraba a las órdenes de su difunto esposo. Al momento de esta boda, Inés tenía cuarenta y dos años, mientras que Quiroga tenía treinta y ocho. Quiroga fue dos veces gobernador real de Chile; sin embargo, Inés, que era tenida en alta estima, se ausentó del panorama político y se dedicó a su hogar y a obras de beneficencia. Inés Suárez y su marido fallecieron en 1580, con unos pocos meses de diferencia entre uno y el otro.

A fin de controlar la turbulenta moral sexual de sus hombres, y para crear una sociedad estable, el gobierno español no tardó en instituir un sistema de recompensas por el cual se alentaba a los esposos a hacer llevar a sus esposas al Nuevo Mundo. De esta forma, el gobierno también abrigaba la esperanza de controlar a ciertos hombres como cierto oidor (juez real) centroamericano del siglo XVI, Pedro Ramírez de Quiñones. Quiñones estaba involucrado al mismo tiempo con tres mujeres casadas mientras la esposa de éste seguía viviendo en España. Hernán Cortés, conquistador de México, había él mismo demorado la llegada de su esposa desde Cuba; sin embargo, ordenó a todos los titulares de encomiendas que llevaran a sus esposas a México, orden ésta que fue repetida por los oidores que ostentaban cargos en las colonias con posterioridad a 1530. En el Chile del siglo XVI, dentro del otorgamiento de las encomiendas se estipulaba, con frecuencia, que estar casado y "mantener un hogar y una esposa honorables" eran requisitos ineludibles para dicha concesión; mientras tanto, en Perú, la legislación real disponía algo parecido: que el matrimonio y los herederos legítimos eran condiciones indispensables

para pasar toda encomienda a la siguiente generación. Por su parte, la Corona también intentó restringir la emigración de hombres casados que se dirigieran al Nuevo Mundo sin sus esposas; pero por mucho que la Corona española hiciera para asegurar la estabilidad de la sociedad creada en el Nuevo Mundo –alentando a los hombres a migrar con sus esposas una vez que el período inicial de guerras por la conquista hubiera terminado–, el poder efectivo de la monarquía era muy limitado. Con criterio parecido al anterior, las órdenes reales emitidas en las nuevas colonias periódicamente alentaban a los hombres solteros a que se casaran, pero estos intentos eran infructuosos.

En un intento de normalizar la conducta sexual de los españoles en las zonas más remotas, el Estado organizó embarques de damiselas solteras; el objetivo era suministrar esposas a los conquistadores locales. A menudo, estas españolas recién llegadas eran merecedoras de espléndidas celebraciones de bienvenida. Luego, el gobernador local u otras autoridades se dedicaban a la cuestión específica: la de arreglar matrimonios para estas jovencitas que habían llegado desde España. Se solía alentar a estas mujeres a que contrajeran nupcias con hombres mayores y curtidos por las heridas de la guerra. Según Garcilaso de la Vega, en Perú, una joven aconsejaba a sus alicaídas amigas que se casaran con esos "viejos podridos" porque, luego de la muerte de éstos, ellas "podrían elegir a un hombre joven que les gustara, para que ocupase el lugar del viejo, de la misma manera que se cambia un jarrón viejo y roto por uno nuevo y en buenas condiciones"[3].

En ciertas ocasiones, los hombres casados que se habían embarcado sin compañía hacia las Indias creían que sus cónyuges habían muerto durante su ausencia o que habían contraído segundas nupcias. La falta de comunicación, las confusiones o el deseo de olvidarse de la esposa española solían desembocar en escandalosos casos de bigamia. Uno de ésos fue el de Francisco Noguerol de Ulloa, un joven oriundo de Galicia que se había dirigido a Perú en 1534 dejando a su esposa en España. Quince años más tarde, luego de recibir una comunicación de las hermanas de la esposa de Noguerol de Ulloa en la que se decía que dicha esposa había muerto, Noguerol de Ulloa desposó a Catalina de Vergara, viuda de un oidor. Recién en 1554 descubrió Noguerol de Ulloa que su primera esposa estaba viva, y se lo acusó de bigamia.

Con el correr del tiempo llegaron a las colonias cantidades crecientes de mujeres y niños españoles. En 1530, las mujeres españolas eran una presencia constante en las listas de inmigrantes que partían de Europa para dirigirse al Nuevo Mundo. Diez años más tarde, era posible encontrar mujeres europeas en la mayor parte de las ciudades americanas fundadas por españoles, desde

[3] Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú* (Lima: Librería Internacional del Perú, 1959), 1: 115; citado en Luis Martin, *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1983), 14-15.

México hasta Asunción; y en 1550 se registró una sustancial presencia en todas las colonias. La inmigración femenina al continente americano aumentó a un 16,5 por ciento en 1560; esto se debió a que un mayor número de españolas, creyendo que la presencia de sus compatriotas de sexo masculino en el continente americano significaba una buena oportunidad de casarse ventajosamente, comenzaron a traer a sus hermanas, primas y sobrinas casaderas (véase el documento 2). La llegada de mujeres españolas llegó a un punto importante, de un 28 por ciento a un 40 por ciento de los inmigrantes, hacia el fin del siglo; luego, declinó levemente hacia el siglo XVII. En el siglo XVIII, cuando la inmigración española aumentó de nuevo, las mujeres constituyeron apenas un 15 por ciento del grupo inmigratorio.

Entre 1500 y 1700 se estimó que 2.900 mujeres españolas llegaban al continente americano cada año. La inmigración de las mujeres portuguesas a Brasil siempre fue más baja. En el mismo período, probablemente más de cien mil mujeres portuguesas cruzaron el Atlántico, un promedio de quinientas por año.

Las mujeres españolas que llegaron a las colonias, a su vez, invitaban a otras parientas de sexo femenino (véase la carta de Leonor de Aguilera al comienzo de este capítulo). Los españoles de sexo masculino que llegaron al continente americano representaban un amplio espectro social; y lo mismo sucedió con las mujeres españolas que los siguieron. No todos los españoles que llegaron eran nobles. La mayoría de ellos, tanto mujeres como hombres, provenían de la clase media o de las clases trabajadoras, artesanos y sirvientes, así como personas de extracción humilde. En efecto, las inmigrantes de sexo femenino provenientes de ciertas regiones como Extremadura, donde las mujeres eran económicamente activas, con frecuencia habían trabajado, antes de llegar, como panaderas, vendedoras, fabricantes de velas, dueñas de posadas, parteras o como personal doméstico. Las mujeres, así como los hombres, también llegaron como sirvientas en las comitivas de los nobles, los sacerdotes o los funcionarios gubernamentales.

Para las mujeres que vivían en las fronteras, la vida era especialmente ardua. Si bien las condiciones de vida mejoraron gradualmente, en algunas regiones de las tierras recientemente conquistadas siguieron experimentando una escasez de alimentos, de ropa y de artículos básicos para la subsistencia durante años luego de la conquista. Recién en 1579 los comentaristas hablaron de la escasez de vino, aceite, telas, jabón y otros artículos en Yucatán. En ciertas regiones como Florida, Chile y el Río de la Plata, donde se produjo una guerra de Estado entre españoles y aborígenes, la vida también fue particularmente peligrosa para las pocas mujeres europeas presentes. En 1582, se informó acerca de al menos una mujer española capturada durante un ataque de nativos cerca de la nueva ubicación de la ciudad de Buenos Aires. Dado

que era difícil atraer mujeres a esas remotas regiones, las mujeres españolas que aún estaban solteras siguieron siendo embarcadas a esas zonas. Con frecuencia, esas personas que deseaban emprender el viaje eran mujeres de extracciones sociales sumamente modestas, o mujeres de mala reputación.

En algunas regiones, las viudas y las hijas de los conquistadores se encontraban en una situación tal de pobreza que carecían de la dote necesaria para atraer a los candidatos adecuados para casarse. Según un informe proveniente de Yucatán, "los españoles tienen muchas hijas jóvenes que esperan casarse y que sufren porque no tienen ningún candidato potencial ni los medios para sobrevivir; y como la región es tan pobre [...], no llega ningún militar con el cual podrían casarse". En Tucumán, se informó que había "más de sesenta mujeres jóvenes y pobres, hijas de conquistadores" que no podían abrigar ninguna esperanza de casarse con hombres de circunstancias sociales aceptables.

La situación era algo diferente en Brasil, donde las mujeres blancas jamás escasearon en el siglo XVI. Cada tanto se enviaban mujeres huérfanas de buenas familias a las colonias; y si bien se casaban rápidamente, la cantidad era tan exigua que poco hacía para corregir el enorme desbalance de género que se verificaba entre los europeos. En 1549, el jesuita Manuel Nóbrega sugirió que se importaran prostitutas portuguesas para resolver la ausencia crónica de mujeres blancas en las colonias.

Dada esta realidad demográfica y la creencia de que sólo el matrimonio con mujeres portuguesas crearía la estabilidad necesaria para asegurar la supervivencia de su colonia, la Corona portuguesa, como era de prever, lanzó una política pronatalista. Ya entrado el siglo XVII, la Corona se opuso a la creación de un convento en Brasil; tal oposición se basaba en el razonamiento de que, dado que "las mujeres eran más esenciales para la propagación de las especies que los hombres"[+], no se justificaba el establecimiento de una institución que suprimiera a las potenciales mujeres blancas y fértiles de la población.

Hacia las décadas finales del siglo XVI, debido a la sumatoria de efectos de la inmigración y la tasa de natalidad, las mujeres españolas dejaron de escasear en varias regiones del continente americano colonizado por los españoles. Cada vez más, los hombres españoles provenientes de una amplia gama de extracciones sociales –desde nobles a artesanos– solían casarse con mujeres españolas que o bien habían migrado desde España o que, con mayor probabilidad, habían nacido en las colonias. Aproximadamente para la misma fecha, los colonos españoles también comenzaron a fundar los primeros

[+] *Documentos históricos da Bibliotheca National do Rio de Janeiro*, 97 (1952), 19, citados en Susan A. Soeiro, "The Feminine Orders in Colonial Bahía, Brazil: Economic, Social, and Demographic Implications, 1677-1899", en Asunción Lavrin, editora, *Latin American Women: Historical Perspectives* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978), 176.

conventos, en parte como refugio para las hijas que no podían encontrar compañeros adecuados para contraer nupcias.

Incluso después de que la conquista inicial y la colonización europea hubieron concluido, el matrimonio siguió siendo un signo de estabilidad. Los gobiernos coloniales jamás dejaron de promover políticas que alentaran a los habitantes europeos a casarse. La Corona portuguesa, buscando imponer orden en el escandaloso distrito minero de Minas Gerais, en el siglo XVIII, no sólo urgió a toda la gente importante a casarse, sino que consideró la idea de que sólo los hombres casados serían tomados en cuenta para cargos públicos. Hacia el fin del mismo siglo, la Corona española veía el matrimonio como un medio para aumentar la población colonial y para desarrollar las economías locales.

Así, debido a la inmigración y a la procreación, la población femenina de descendencia europea que vivía en las colonias españolas del continente americano pasó de la escasez a la paridad y, en algunas regiones, a la sobreabundancia. La rapidez con la cual una sociedad de conquistadores de sexo masculino se transformó en una de colonos de género masculino y femenino varió de un lugar a otro; pero la transformación habitualmente se lograba al cabo de dos o tres generaciones. Si bien la paridad numérica de género se estableció con mayor lentitud en Brasil, allí también la cantidad de mujeres de descendencia europea llegó a igualar la de los hombres. En ese momento, los ibéricos podían seguir adelante con la tarea de forjar una sociedad estable con una jerarquía racial clara.

Capítulo 5

Mujeres, matrimonio y familia

–Mamá, ¿qué es esto del matrimonio?
–Hija mía, se trata de hilar, tener hijos y llorar. [1]

La centralidad de la familia –la familia nuclear y el grupo familiar extendido– para la organización social era un valor cultural mediterráneo que tanto españoles como portugueses trasplantaron al continente americano. La importancia que ambos pueblos conferían a la familia significaba que el matrimonio –la institución por medio de la cual se creaban nuevas familias– era considerado por la Iglesia y por el Estado como crucial para conformar una organización social ordenada dentro de las colonias. Además, a través del matrimonio se protegía a las mujeres y se delineaba el límite existente entre quienes eran hijos legítimos (y, por ende, los que tenían un derecho legítimo respecto al patrimonio familiar) y quienes no lo eran. Si bien en toda la extensión de la América Latina colonial el matrimonio legítimo coexistió con otras relaciones más informales, el matrimonio y la legitimidad que éste confería constituían marcadores de rango social: indicaban que la persona legítimamente casada pertenecía a cierto rango, más elevado que el del mero plebeyo; significaba que era un español y no un mestizo.

Como resultado, en la América colonial el matrimonio estaba íntimamente vinculado con la raza, el rango social y las condiciones económicas. En efecto, el matrimonio legítimamente contraído era sólo practicado en su gran mayoría por dos grupos socio-étnicos; nótese, a manera de paradoja, que estos grupos eran los que ocupaban posiciones ampliamente separadas en la

[1] José Francos Rodríguez, *La mujer y la política española* (Madrid: Editorial Pueyo, 1920), 179, citado en Johanna S. R. Mendelson, "The Feminine Press: The View of Women in the Colonial Journals of Spanish America, 1790-1810", en Asunción Lavrin, editora, *Latin American Women: Historical Perspectives* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978), 199.

escala social. Un grupo que tenía esa fuerte tendencia al matrimonio era la elite blanca (y en este grupo podemos incluir a quienes aspiraban a ocupar un rango dentro de esa elite); el otro grupo comprendía a los aborígenes que vivían en las comunidades rurales. Como veremos, a través del matrimonio esos grupos respondían a tipos muy diferentes de presiones sociales.

Entre los miembros de la elite, el matrimonio era el estado civil más deseable para las mujeres; esto se debía a que las protegía y las apartaba de todo equívoco deshonroso. Los nobles y los comerciantes de la elite de la ciudad de México, los comerciantes mayoristas de Buenos Aires, las elites de Santiago de Chile y también los terratenientes, los encomenderos y los burócratas de Perú formaban parte de una elite, un grupo reducido local formado por españoles que apoyaban sin restricciones el matrimonio. Más aún podría decirse: era en el marco del matrimonio legítimo que la mayor parte de las mujeres de la elite pasaba sus vidas.

La edad a la cual la mujer contraía matrimonio fluctuaba en función del tiempo y de las regiones; no obstante, en general, las mujeres se casaban a una edad más temprana que los hombres. El derecho canónico –la ley religiosa de la Iglesia Católica Apostólica Romana– permitía que las mujeres se casaran a partir de los doce años (y los hombres, a partir de los catorce); sin embargo, las nupcias contraídas a edades tan precoces era algo sumamente infrecuente. Por ejemplo, en el siglo XVIII, la mayoría de las mujeres de la ciudad de México se casaban por primera vez entre los diecisiete y los veintisiete años, siendo el promedio de edad de casamiento los veinte años y medio. Durante aproximadamente el mismo período, la edad promedio del primer matrimonio para las mujeres de León (México) variaba de dieciséis a dieciocho años. Por su parte, las mujeres originarias solían casarse más jóvenes que el conjunto de la población. En el municipio de Ouro Preto, a fines del siglo XVIII, la edad promedio para las mujeres que contraían nupcias era veintidós. Las mujeres españolas habitualmente se casaban con hombres que eran al menos siete u ocho años mayores y, por lo tanto, se trataba de hombres relativamente maduros y prósperos o, al menos, estaban asentados en una profesión o vocación.

Antes del cortejo, lo ideal era que las mujeres fueran vírgenes; con frecuencia se las llamaba "doncellas" o "niñas", más allá de su edad. Poco sabemos sobre las costumbres que efectivamente componían el cortejo, cómo se conocían las parejas y cuánto tiempo duraba dicho cortejo. En apariencia, el coqueteo y el contacto social tenían lugar en las iglesias y, sobre todo, en los festivales religiosos que se organizaban por las noches; esto se desprende de las constantes quejas de parte de los clérigos de que el público convertía las ocasiones religiosas en acontecimientos sociales. En esos casos en los cuales el matrimonio no estaba totalmente arreglado por los padres de la novia,

es probable que el cortejo haya consistido en breves conversaciones, notas secretas y mensajes, y en el intercambio de regalos entre la pareja.

En general, los patrones matrimoniales vigentes en la América colonial desplegaban un alto grado de endogamia social. Las mujeres –fueran ellas las hijas de los terratenientes, de los comerciantes, de los artesanos, de oficiales militares o de funcionarios del gobierno– solían casarse con hombres provenientes del mismo grupo social que sus padres. El patrón matrimonial más común era el que se registraba entre miembros de la misma etnia, grupo ocupacional, estrato social y parroquia. En una sociedad organizada por estamentos sociales y raciales y por entes corporativos, era lógico que se verificaran estos patrones de casamiento.

El matrimonio era un asunto familiar; y era a los intereses familiares, no al amor romántico, a lo que se le daba primordial consideración. Si bien en teoría tanto la novia como el novio habían de contraer nupcias ejerciendo su propio libre albedrío, tanto la edad de la novia como las presiones familiares alentaban a numerosas jóvenes a casarse con el hombre que le habían elegido. Mariana Monroy, esposa de un peninsular que vivía en la Nueva España de fines del siglo XVII, afirmó que el haber contraído matrimonio era idea de su madre, y que ella, Mariana, tenía sólo catorce años y, por lo tanto, era demasiado inexperta como para contrariar los deseos de su madre. Otra mujer de la Lima del siglo XVII testificó que su hermano la obligó a casarse, amenazándola con una daga.

Más allá de la edad de la novia y del novio, una vez que se había encontrado el candidato adecuado comenzaba un detallado proceso tendiente a la concreción de las nupcias. El primer paso era el compromiso oficial –conocido como "promesa de matrimonio futuro"–; se trataba de una promesa mutua y vinculante realizada por la pareja ante dos testigos, lo cual se consideraba tan válido como el matrimonio mismo. El valor jurídico conferido al compromiso protegía a la mujer porque obligaba al hombre a cumplir los términos del contrato. Si el hombre en cuestión no se casaba con su novia luego de haberle prometido matrimonio, podían iniciársele acciones judiciales por incumplimiento de promesa y podía obligárselo a casarse (véase el documento 7). La única razón aceptable para que un hombre rompiera el compromiso era que hubiera descubierto que su prometida no era virgen. Cuando una mujer comprometida cambiaba de parecer respecto del matrimonio, éste, sencillamente, no tenía lugar.

Una vez que la pareja estaba formalmente comprometida, se permitía un contacto físico más profuso en el ámbito público. A los ojos de la Iglesia, el besarse, abrazarse y tocarse (siempre y cuando no se tratara de acciones excesivamente sensuales) entre prometidos al casamiento no se consideraba un pecado. Existen numerosas pruebas indirectas de que, pese a la oposición

de la Iglesia, una vez que la promesa de matrimonio había sido efectuada, algunas parejas iniciaban las relaciones sexuales. La práctica de comenzar las relaciones íntimas durante el compromiso creó un cierto espacio ambiguo para las mujeres, que ponía en peligro el futuro de cualquier dama que no se casara con su prometido. Debido a la importancia de la virginidad, toda mujer de la elite que hubiera perdido la virginidad cerraba la opción al matrimonio a cualquier otro hombre que no fuese su novio. Por otro lado, las mujeres que provenían de entornos sociales de menor rango podían ocasionalmente obligar al hombre a desflorarlas para que éstos pagaran la pérdida de su virginidad, y utilizaban este dinero como dote para casarse con otro.

Todavía más problemático que la pérdida de la virginidad era el consiguiente riesgo de embarazo porque mientras la primera podía ocultarse, el segundo era más difícil. La situación de toda mujer joven "afectada por el crecimiento de su vientre" no sólo "hacía que tomara estado público su desgraciada situación", sino que también producía "una notable pérdida de su honor", sobre todo si "públicamente se había creído que era virgen". De todas formas, no era cosa desconocida el casarse recién cuando la mujer se embarazaba; de esta manera, se le protegía el honor y, al mismo tiempo, se obtenía una prueba irrefutable de su fertilidad. En todos los registros matrimoniales de la colonia pueden encontrarse casos de hijos que nacen después de dos o tres meses de haberse celebrado la boda. Algunas mujeres de la elite se casaban incluso mucho después de haber traído al mundo a un hijo; pero dicho casamiento con el padre del hijo se producía efectivamente y, en consecuencia, el hijo quedaba legitimado.

Toda mujer podía también invocar la efectividad de la promesa de casamiento si el hombre no se casaba con ella luego de que la pareja hubiera vivido junta durante un largo período o luego de que hubieran tenido varios hijos fuera del vínculo matrimonial. Con frecuencia, ni la mujer ni su familia tomaban ninguna medida contra el hombre, salvo que éste intentara disolver la unión informal. Luego, pertrechada del testimonio de testigos respecto de la promesa de casamiento, la mujer agraviada se dirigía a la autoridad civil o eclesiástica local. Si ella podía demostrar que en efecto se había realizado una promesa de matrimonio, las autoridades ordenaban al hombre que se casara. Un historiador ha sugerido que el poder de las mujeres para hacer que los hombres cumplieran las promesas matrimoniales disminuyó cuando los jueces insistieron en obtener pruebas escritas más que orales [2].

Un novio dubitativo no era el único obstáculo para contraer nupcias; si los padres desaprobaban la unión, eso también podía ser un problema. Una buena solución era la de recurrir a la Iglesia, que, desde mediados del siglo

[2] Patricia Seed, "Marriage Promises and the Value of a Woman's Testimony in Colonial Mexico", *Signs*, 13; 2 (1988), 254.

XVI y durante todo el siglo XVII había defendido la doctrina emitida por el Concilio de Trento sobre el "libre albedrío" como condición *sine qua non* para el matrimonio; de esta forma, se protegía el derecho a casarse de las parejas. En la mayoría de los casos de oposición parental presentados ante las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México, la Iglesia falló a favor de las parejas y, en algunos casos, fue más lejos aún: celebró matrimonios en secreto o le quitó la custodia de los contrayentes a los padres de éstos con el objetivo de que se concretaran los planes nupciales. Pero gradualmente la Iglesia abandonó su política y comenzó a hacer causa común con los padres en los casos de oposición de éstos al matrimonio de sus hijos. Las parejas recurrieron, entonces, a una solución más audaz: la del rapto seguido de seducción, una estrategia que tendía a presentar ante los padres el desfloramiento de la jovencita como un hecho consumado. En virtud de esos términos, el matrimonio –incluso con un cónyuge medianamente inaceptable– era preferible a tener una hija deshonrada.

De tanto en tanto, las mujeres de la elite se embarazaban en circunstancias que luego hacían imposible el matrimonio. En algunos casos, el pretendido novio era un funcionario gubernamental o militar que carecía del permiso real para casarse; en otros casos, el amante de la mujer era casado, o había muerto, o había partido antes de que pudiera concretarse el matrimonio. Como la existencia de un hijo ilegítimo creaba vulnerabilidad en la mujer y en su honor, muchas de estas mujeres tenían un "embarazo en privado"; en este marco, con frecuencia se recurría a miembros cercanos de la familia para que ayudaran a esa hija encinta; por ejemplo, recibiéndola en otra ciudad para que tuviera al bebé. Esas mujeres no reconocían abiertamente a ese hijo ni lo criaban; y el nombre de la madre se omitía en el certificado de nacimiento del niño. Otras mujeres elegían hacer público su embarazo; en tales casos decían que estaban formalmente comprometidas para casarse y, por lo tanto, no habían perdido su honor. Si bien el castigo que estas mujeres recibían era siempre un asunto familiar y privado, ambos grupos de mujeres de elite pagaban un alto precio social por su conducta: la reclusión perpetua y total, y una vida de soltería. Las mujeres de grupos sociales menos encumbrados, por su parte, lograban, a veces, casarse incluso luego de haber tenido un hijo fuera del vínculo matrimonial.

Otros dos grupos de mujeres que solían casarse –si bien por razones muy diferentes– eran las que vivían en las comunidades indígenas tradicionales o en las misiones. Aquí, la proximidad y el control de los clérigos católicos o los valores tradicionales de estas sociedades operaban en el sentido de alentar a las jóvenes mujeres a tener hijos dentro del marco de las uniones legítimas, si bien en la región andina los aborígenes continuaban con su patrón precolonial de matrimonio a prueba.

Para la mayor parte de las demás mujeres –las mulatas, las mestizas, las de otras mezclas étnicas, las esclavas y las españolas muy pobres–, el matrimonio, si bien era la norma social, no constituía una práctica universal. Entre esos grupos era muy común encontrar mujeres que tenían relaciones sentimentales –a veces, de corto plazo; otras veces, de largo plazo– sin el beneficio del matrimonio. Las tasas matrimoniales respecto de la población que no era española y que no pertenecía a la elite fluctuaban según cambiaran las condiciones. En tiempos de penurias económicas extremas, por ejemplo, las tasas matrimoniales respecto de estos grupos tendían a caer. Además, las mujeres libres de ascendencia africana probablemente se casaban con mayor frecuencia que las esclavas.

En toda la América Latina colonial, el mestizaje racial vinculado con el matrimonio era limitado. Las mujeres blancas solían casarse fuera de su grupo racial en menor proporción que las demás. En su conjunto, las mujeres mostraban una mayor tendencia a casarse dentro de su grupo racial que los hombres. De todas las mujeres negras que se casaron en la ciudad de México entre 1646 y 1746, por ejemplo, un 79 por ciento eligió compañeros negros; pero sólo un 47 por ciento de hombres negros eligió esposas negras. La etnia y la clase también afectaban la diferencia promedio de edad entre marido y mujer. Entre las parejas blancas, de la elite, el esposo era, con frecuencia, entre seis y doce años mayor que su esposa; en cambio, entre los blancos pobres, los mestizos, los mulatos y las parejas negras, el esposo solía tener nada más que dos a cuatro años más que su esposa.

Según la Iglesia Católica, las relaciones sexuales debían tener lugar sólo en el marco del matrimonio y nada más que para procrear. Se condenaban las relaciones íntimas cuyo objetivo fuera solamente el placer; también se veían con muy malos ojos la sodomía (es decir, el sexo anal y el oral) y la masturbación debido a que ninguna de estas prácticas tenía por fin la concepción. No obstante, las relaciones íntimas dentro del matrimonio se veían como una obligación mutua tanto del marido como de la mujer; es decir, el llamado "débito conyugal". Rehusarse a tener relaciones sexuales con el cónyuge era un pecado; además, tanto esposo como esposa tenían el derecho de iniciarlas; sin embargo, las mujeres debían ser sutiles al momento de solicitar relaciones sexuales con sus maridos porque ese derecho entraba en conflicto con la prescripción social de que las mujeres debían ser recatadas. También se presentaban esos momentos en que las relaciones sexuales maritales estaban prohibidas; por ejemplo, en los días de festividades sagradas y durante el período menstrual.

Incluso dentro del matrimonio, las parejas no debían llevar a cabo prácticas consideradas "contra la naturaleza"; por ejemplo, el "contacto licencioso" y, sobre todo, el contacto que diera como resultado la eyaculación no vaginal,

el manoseo excesivo ("poner las manos en lugares deshonestos") y las palabras de alto contenido erótico. El sexo vaginal era la norma; la mayoría de las demás posiciones sexuales se consideraban "sucias y horribles" porque se las veía como "propias de animales".

En teoría, toda la sexualidad femenina debía desarrollarse dentro del vínculo matrimonial; en la práctica, sin embargo, los códigos sobre sexualidad femenina dependían del grupo social al que ellas pertenecían. Las mujeres de la elite estaban sujetas a fuertes controles privados ejercidos por sus familias; pero la elite también obedecía a un doble discurso: las mujeres debían ser puras, mientras que los hombres debían ser audaces en el plano sexual. Dentro de la elite, las mujeres que tenían relaciones íntimas antes del compromiso sufrían de una grave mancha en su honor. Las mujeres que no pertenecían a la elite, por su lado, estaban sujetas a un control público más débil de su sexualidad. Ese mismo doble discurso afectaba las actitudes respecto del adulterio; en general, las aventuras adúlteras de los hombres eran aceptadas tanto por la sociedad como por las esposas, quienes, sin duda, temían ser abandonadas si presentaban alguna oposición. El adulterio femenino no solamente era mucho menos aceptable en el plano social que el adulterio masculino, sino que, además, era mucho más riesgoso. Si una mujer casada era atrapada en el acto adúltero, el marido tenía el derecho de matarla. La venganza de éste se consideraba homicidio justificable.

La insistencia de la Iglesia Católica de que el sexo debía estar estrechamente vinculado con la procreación prohibía todas las prácticas tendientes a evitar el embarazo. En efecto, no hay pruebas directas de que existiera alguna práctica para controlar la natalidad, si bien la medicina popular colonial contaba con una gran variedad de remedios herbales que supuestamente garantizaban la anticoncepción o la inducción del aborto temprano. La ruda (*Ruta graveolens*) era una de esas plantas conocida por sus propiedades anticonceptivas y abortivas. Apenas es posible imaginarse, hoy en día, si esos remedios en verdad eran eficaces.

La situación del conocimiento ginecológico era, como mucho, rudimentaria. Si bien la mayor parte de las mujeres recibía atención de las parteras al momento de dar a luz, la profesión de la obstetricia era criticada porque se regía por supersticiones más que por la ciencia. Toda mujer se enfrentaba a una alta probabilidad de morir al momento del parto porque las dificultades al dar a luz, las infecciones y la ignorancia daban como resultado una alta mortalidad materna. La edad promedio de fallecimiento de la mayoría de las mujeres era probablemente los treinta años. No obstante, la mayor parte de las mujeres casadas solía dar a luz a cinco o seis hijos, si bien no todos ellos sobrevivían la primera infancia. En la elite, las familias eran, con frecuencia, más amplias; las mujeres tenían embarazos con mayor frecuencia (como

resultado de una mejor nutrición y del empleo de nodrizas) y una tasa de supervivencia más alta. Hacia el siglo XVIII, toda mujer de la elite sabía que iba a dar a luz a entre nueve y diez hijos; por su parte, las familias con trece o catorce hijos, si bien eran inusuales, no provocaban extrañeza.

No todas las parejas casadas vivían en armonía; los conflictos matrimoniales no eran desconocidos para la sociedad colonial. Las mujeres creían que el matrimonio era un pacto indisoluble; por eso, recurrían a los miembros de la familia y a las autoridades civiles y religiosas cuando ellas juzgaban que sus maridos habían descuidado sus responsabilidades morales. Las mujeres, además, esperaban que sus maridos les suministraran un nivel mínimo de subsistencia, lo cual incluía techo y alimentos. Cuando eran abandonadas, las mujeres, citando ideas universalmente compartidas sobre la obligación del esposo de proveer para su esposa, iniciaban a nivel local acciones judiciales contra sus maridos para obtener de éstos un apoyo financiero, los llamados "alimentos".

El vínculo matrimonial otorgaba al hombre el poder de la autoridad patriarcal, lo cual incluía el derecho a disciplinar y castigar a su esposa; pero este castigo no debía ser arbitrario ni excesivo. Dentro de la economía moral de todo matrimonio, la esposa tenía el derecho de esperar un trato justo y amoroso a cambio de su obediencia, en tanto que el marido podía valerse de un castigo físico "moderado" para lograr la obediencia de una mujer obstinada o descarriada. En otras palabras, se consideraba que a los maridos les asistía el derecho jurídico y moral de castigar físicamente a sus esposa porque era el procedimiento aceptado para corregir a las mujeres "descarriadas" y para asegurarse de que se ajustaran a las normas de la conducta femenina apropiada.

El poder físico de los maridos se reflejaba en el nivel de abuso físico soportado por las mujeres de la colonia. Éstas recibían golpes, puñaladas, se las privaba de alimentos y hasta eran torturadas por sus compañeros. La cuestión de la severidad del tratamiento era cuestión de un acuerdo social tácito; por su parte, los miembros de la familia y los vecinos intervenían cuando el marido había transgredido esos límites. Sin embargo, los cónyuges de sexo masculino no eran los únicos que ejercían el derecho de disciplinar a sus esposas; también se acusaba a las madres y a las cuñadas de maltratar física y psicológicamente a las esposas, sobre todo cuando éstas eran jóvenes y vivían bajo el mismo techo que su familia política.

Algunos esposos claramente excedían los cánones aceptables y sometían a sus esposas a maltratos y humillaciones durante mucho tiempo; lo que se llamaba "hacerles pasar una mala vida". Ocasionalmente, la mujer abusada huía y buscaba refugio con los miembros de su familia, se retiraba a vivir en conventos o peticionaba ante las autoridades de la Iglesia en un intento de hacer que cambiara la conducta de su esposo. En esas peticiones, la esposa

hacía hincapié en que había sido tratada injustamente por parte de su marido y que había sido castigada con demasiada severidad o arbitrariedad. De esta forma, llamaba la atención respecto de cómo la conducta de su marido le había arruinado la vida a ella.

En general, se controlaba muy concienzudamente a las mujeres durante los choques jurídicos con sus maridos. Debido a que los hombres solían tener casi un monopolio del poder físico, económico y jurídico, ellos podían obligar fácilmente, por medios judiciales, a que la esposa rebelde fuera condenada a la reclusión, tanto en un convento como en el hogar; de esta forma, controlaba los movimientos físicos de la mujer y sus interacciones sociales. Para contrarrestar el poder de los maridos, las mujeres podían recurrir –y, de hecho, lo hacían– a sus parientes de sexo masculino –padres, hermanos, cuñados– para que las defendieran.

Pese a la debilidad de la situación de estas mujeres, François Depons, observador francés, se sorprendió ante la "protección ciega otorgada por las leyes españolas a las mujeres cuando éstas se enfrentaban a sus maridos"[3]. Cuando la mujer agraviada recurría a las autoridades civiles y eclesiásticas, esos jueces estaban dispuestos "a creer todo lo que la imaginación puede sugerir contra el marido de la denunciante". Además, "no se requiere ninguna prueba de lo afirmado por la mujer; a ella se le cree de palabra. El marido, en tales casos [...], es citado a comparecer [...] o es instantáneamente y sin mayor indagación arrojado al calabozo, donde continúa hasta que su esposa requiere que se lo libere".

No todos los matrimonios coloniales eran bien avenidos; por este motivo, algunas parejas decidían poner punto final a su relación. En general, el divorcio era infrecuente y sólo se lo intentaba cuando todos los intentos de conservar la armonía marital hubieran fallado. El divorcio era un proceso compuesto de dos pasos; la esposa agraviada presentaba ante un tribunal civil una acusación de maltrato grave, amenaza de muerte, adulterio público y notorio, abandono o ausencia de provisión del necesario sustento económico. Cuando el tribunal civil fallaba a favor de la demandante (la mujer), ésta presentaba la acusación ante el tribunal eclesiástico. Las razones válidas para que se concediera un divorcio eran: el adulterio; el empleo de una crueldad inusual, de palabra o de hecho, que provoque que la mujer lleve una mala vida; y el obligar a la esposa a cometer delitos, o a darse al paganismo o a la herejía. El adulterio, por sí mismo, era considerado razón suficiente para conceder un divorcio, dado que se lo consideraba una violación al acuerdo de conservar la fidelidad propia del matrimonio.

[3] François Joseph de Pons, *Travels in Part of South America, during the Years 1801, 1802, 1803 and 1804 Containing a Description of the Captain-Generalship of Carraccas* (Londres: Richard Phillips, 1806), 37-38.

Las autoridades eclesiásticas eran, por lo general, renuentes a conceder divorcios, y solían aconsejar a las parejas que intentaran una reconciliación. Sin embargo, en los casos más sonados, el derecho canónico suministraba protección a las mujeres permitiéndoles iniciar un proceso judicial. En las sentencias de divorcio siempre se determinaba que una de las partes había sido la culpable. La sentencia definitiva podía llegar a disponer la separación de la pareja durante un tiempo limitado o a perpetuidad. El divorcio de la época colonial era una separación de cuerpos y bienes; no era el equivalente del divorcio moderno. A los ojos de la Iglesia, el vínculo matrimonial jamás podía disolverse completamente, pero no se le requería a los miembros de la pareja que siguieran viviendo juntos; además, se le restituía a la mujer la dote y se le otorgaba la mitad de los bienes adquiridos durante el matrimonio. Ninguna de las partes podía volver a casarse mientras el otro cónyuge estuviera con vida.

Poner fin a un matrimonio a través de la separación era un acontecimiento infrecuente en la América Latina colonial; cuando así sucedía, casi siempre era a iniciativa de la mujer. El divorcio traía aparejados enormes costos sociales; se lo consideraba la pérdida del honor para el marido, pero también limitaba en gran medida el futuro de la esposa. Durante los trámites del divorcio, como se daba por sentado que la mujer era física y moralmente débil y necesitada, ésta era alojada en un convento, en un hogar privado o en instituciones llamados "depósitos", y se la monitoreaba de cerca para asegurarse de que no se comportara de manera indecente; tales restricciones no eran de aplicación a los hombres. Iniciar un juicio contra el propio esposo era, además, económicamente riesgoso porque si se descubría que la mujer había proferido acusaciones infundadas, ella podía perder todos los bienes, incluso la dote. Las mujeres que iniciaban un juicio de separación también corrían el riesgo de que sus maridos, a su vez, esgrimieran una acusación contra ellas por adulterio. Además, si se decidía que la mujer era la parte culpable en el divorcio, ella perdía el derecho a percibir alimentos (es decir, la manutención) por el resto de su vida.

Una vez que la mujer obtenía la separación por medios judiciales, por lo general se la consideraba una paria social y se esperaba que se alejara de la sociedad. Los hombres legalmente separados de sus esposas no sufrían tal sanción social. Y además del ostracismo social, para muchas mujeres la separación traía aparejado el empobrecimiento económico.

La Iglesia Católica jamás otorgó a ninguna mujer el derecho de casarse de nuevo mientras su marido aún estuviese vivo; pero hay ejemplos de mujeres que redondamente "olvidaban" sus votos originales y aparecían por segunda vez ante el altar. Si bien eran muchas menos que los hombres, las mujeres bígamas, al igual que los hombres bígamos, solían encontrarse

entre los pobres, un grupo social geográficamente móvil. María Felipa, una mestiza que vivía en San Andrés Chalchicomula (México), abandonó a su primer marido (un hombre con el que se había casado a los doce años) y, acompañada por su emprendedora madre, se mudó a la ciudad de México. Allí encontró trabajo como hilandera y finalmente comenzó una relación con José Ignacio Gamboa. Luego de nueve meses de vivir juntos, Gamboa le propuso matrimonio. María Felipa, con su madre al lado, se presentó ante el sacerdote jurando que estaba "libre y no atada por el vínculo del matrimonio", y que estaba casada con Gamboa. Recién dos años más tarde, cuando un ex vecino de San Andrés llegó a la ciudad de México, se descubrió la bigamia.

Como resultado del poco conocimiento médico sobre enfermedades y padecimientos, la viudez era un acaecimiento habitual en la Latinoamérica colonial; pero se presentaban distintos patrones sociales según el hombre o su esposa fuera el sobreviviente del matrimonio. Como estaban desesperados por tener otra esposa que manejara el hogar y oficiara de madre de sus hijos, era frecuente que los viudos se volvieran a casar. Dentro de la elite, los hombres con frecuencia tomaban por esposas a jóvenes que eran entre diez y quince años más jóvenes. Los viudos no pertenecientes a la elite también volvían a casarse, tal vez porque necesitaban el trabajo doméstico de la esposa incluso más urgentemente que los hombres que poseían servidumbre; pero estos hombres no pertenecientes a la elite también solían elegir mujeres solteras y considerablemente más jóvenes que ellos.

Debido a la disparidad de edad entre maridos y mujeres, éstas quedaban viudas con mayor frecuencia que los hombres. Además, ciertas profesiones peligrosas o insalubres solían crear un exceso de viudas. En los años formativos posteriores a la conquista, cuando las mujeres españolas eran muy buscadas, las viudas se volvían a casar con gran frecuencia; esto era lo que sucedía en el Perú de la década de 1540, años inmediatamente siguientes a las guerras civiles, que habían dejado sin marido a numerosas mujeres españolas. En el siglo XVII, en la mayor parte de la América colonial, sólo las mujeres acaudaladas, de buena posición social o de inusual atracción erótica podían tener la esperanza de volver a casarse luego de haber quedado viudas, si bien siempre se registraban excepciones regionales a este patrón. En Montevideo, en los años posteriores a su fundación como puesto militar de avanzada, se siguió sufriendo de escasez de mujeres, lo cual hacía que las viudas fueran tan atractivas como las solteras en el mercado matrimonial.

La viudez era casi una etapa esperada en la vida femenina. Numerosas mujeres mayores de la elite sabían que pasarían sus últimos veinte años de vida en calidad de viudas. Unas pocas se encontraban en una buena posición económica, en control de su dote y de los bienes gananciales (o sea, los adquiridos durante la vigencia de la sociedad conyugal), bien atendidas por

familia y sirvientes, siendo las tutoras legales de sus hijos menores y capaces de recurrir a los miembros masculinos de la familia y a los compadres para solicitar consejo y apoyo mientras éstos actuaban como cabeza de sus respectivas familias. En esos casos, la familia patriarcal –tan elevada al rango de mito– se transformaba en una familia matriarcal.

Pero la viudez no solía traducirse en independencia económica y poder familiar; las viudas solían encontrase involucradas en complicados litigios judiciales vinculados a los patrimonios de sus extintos esposos, irritadas por tener que suministrarles a sus hijos una posición social y económica, y hundidas en deudas. También solían descubrir que se encontraban a merced de parientes políticos ávidos de dinero, de hijos rebeldes y de malos consejos financieros. Paradójicamente, en más de un caso de mujeres viudas hay indicios fuertes de que las más acomodadas y las más pobres poseían la mayor independencia en el manejo de sus bienes.

Si bien el matrimonio con un cónyuge terrenal o celestial era lo que la sociedad esperaba idealmente de una mujer, era numeroso el grupo de mujeres que no lograba este objetivo. La alternativa entre casarse y tomar los hábitos religiosos era ser soltera. En parte, el problema era demográfico; sucede que en el siglo XVII las mujeres estaban, en su gran mayoría, concentradas en las ciudades, donde solían superar en número a los hombres; en general, por cada cien mujeres había de ochenta y dos a ochenta y ocho hombres. En regiones donde los hombres se dedicaban a la guerra como actividad endémica o donde se dejaban rezagadas a las mujeres conforme los hombres iban a la frontera, la soltería femenina era también una cuestión muy habitual. Algunas de esas mujeres migraban posteriormente a los pueblos y ciudades cercanos, con lo cual aumentaba la cantidad de mujeres en los entornos urbanos.

En general, las mujeres permanecían solteras con mayor frecuencia que los hombres. Incluso en las comunidades de relativamente baja "soltería definitiva", entre un ocho y un diez por ciento de las mujeres jamás se había casado, mientras que entre los hombres las tasas iban del seis al siete por ciento. Sin embargo, debe trazarse una distinción entre las solteronas que no se casaban y además eran célibes y las que se quedaban solteras y se involucraban en relaciones sentimentales de largo plazo o en concubinatos seriales.

Las solteronas célibes se encontraban primordialmente entre la elite y los estratos que tenían aspiraciones sociales. En esos grupos, la soltería podía surgir del empobrecimiento económico; por ejemplo, una chica que hubiera quedado huérfana y sin una dote lo bastante sustancial para atraer a un candidato socialmente adecuado. Además, alentar la soltería en una hija o dos era una forma de morigerar los efectos de las leyes que disponían la partición de la herencia y la fragmentación continua de la riqueza familiar. Las solteras no solamente rechazaban la dote; además, con frecuencia, de-

jaban sus porciones hereditarias en el patrimonio familiar y se las cedían a sus sobrinos o sobrinas. Dado que el código de honor de su clase exigía la virginidad femenina premarital, estas mujeres solteras buscaban protección en los hogares de sus parientes, si bien, a veces, dirigían hogares y vivían con compañías femeninas y jóvenes huérfanas. Según sus circunstancias económicas, pasaban sus vidas administrando sus propios establecimientos o como compañeras gentiles o sirvientas glorificadas (en estos casos, se las llamaba "agregadas" o "dependientes").

La mayor parte de las solteras que no pertenecían a la elite evidenciaban una actitud más relajada respecto del matrimonio. En consecuencia, en toda América Latina se encontraban tasas relativamente bajas de matrimonio. En la Tucumán de mediados del siglo XVIII se registraba una tasa total de matrimonios de sólo 3,5 matrimonios por cada mil habitantes. Respecto de Buenos Aires, el índice de matrimonios durante el período 1726-1820 fue de aproximadamente 7,79. Hay ciertos indicios de que en la América hispana las tasas de matrimonio comenzaron a crecer hacia el fin del siglo XVIII, sin duda como resultado de la campaña emprendida por los clérigos para eliminar el "estilo depravado de vida" de tantos habitantes de la colonia. Sin embargo, el matrimonio estaba tan lejos de ser un instituto universal en la América colonial que seguía habiendo regiones en las cuales el matrimonio era la excepción, no la regla. Por ejemplo, más del 83 por ciento de la población que ya había alcanzado la mayoría de edad necesaria para contraer nupcias en la Vila Rica del siglo XVIII era soltera.

Si bien el matrimonio era escaso, no había escasez de relaciones sexuales. Era relativamente poca la cantidad de personas que, no perteneciendo a la elite, se casaban; pero esto no significaba que muchos adultos permanecieran castos. Pese a los esfuerzos de la Iglesia Católica de alentar el matrimonio, el amancebamiento o concubinato estaba muy difundido en toda la colonia; más aún era el patrón predominante de conducta entre los pobres. Casi ningún pueblo colonial encontraba ventaja alguna en tomar el sacramento del matrimonio porque carecían de linaje, de legitimidad o de herencia que proteger. Los matrimonios formales, bendecidos por la Iglesia, eran caros y, con frecuencia, difíciles de organizar en zonas rurales a las que los clérigos llegaban sólo esporádicamente. Además, los hombres de fortuna, casados o solteros, con frecuencia tenían relaciones sexuales con mujeres de los grupos sociales menos valorados. Vivir con una persona sin estar legalmente casados era la norma social generalmente aceptada, sobre todo entre personas de diferentes grupos sociales o raciales. En 1725, por ejemplo, el Consejo Portugués de Ultramar se quejaba de la laxa moral que se registraba en la próspera región de Minas Gerais e informó lo siguiente: "Casi ningún residente [blanco] de

esas tierras se casa debido a la forma fácil y libre en que vive; y no es fácil obligarlos a separarse de sus concubinas negras y mulatas"[4].

Tanto en la América Latina urbana como en la rural, las mujeres solteras solían estar involucradas en relaciones parecidas a matrimonios, que podían durar desde unos pocos meses a varios años. La gente pobre se decidía por las uniones consensuales, que, de todas formas, eran uniones. La norma era el concubinato, en la mayoría de la población; esas parejas compartían el techo y la comida como si existiese un matrimonio formal. Cuando, a fines del siglo XVIII, el arzobispo de Venezuela intentó inculcar un nuevo clima moral en su diócesis, investigó a más de quince mil individuos acusados de inconducta sexual; en el 80 por ciento de esos casos estaba involucrado el sexo premarital, la fornicación, el concubinato y el adulterio.

Entre las mujeres que podían encontrarse viviendo en concubinato había una buena cantidad de viudas, así como mujeres trabajadoras –españolas pobres, de etnia mixta y aborígenes que vivían fuera de sus comunidades– provenientes de las clases medias y bajas de la sociedad. La extracción social era frecuentemente el mismo estrato o más bajo que el de sus respectivos amantes. Entre ellos había mujeres involucradas con hombres que no podían casarse: sacerdotes, burócratas gubernamentales que tenían prohibido unirse en matrimonio en las colonias, u hombres ya casados.

Las mujeres involucradas en el concubinato (también llamado "mala vida", "mala amistad" o "ilícita amistad") solían tener incluso menos poder que las mujeres que habían contraído nupcias. Con frecuencia, la mujer que formaba parte de la relación era de condición o etnia "inferior", tal vez una esclava o una mujer aborigen pobre. Si bien esas mujeres participaban de su propia voluntad en la relación, esperando mejorar su presente y, tal vez, recibir algún modesto beneficio, los testimonios arrojados por los casos penales apuntan repetidamente a la dificultad que enfrentaban cuando intentaban poner fin a la relación y al abuso físico que sufrían a manos de sus compañeros. No obstante, también hay ejemplos de mujeres que encontraron el amor, la prosperidad y cierto grado de progreso social en las relaciones duraderas de concubinato.

Las mujeres españolas con pretensiones de subir en la escala social no solían convertirse en concubinas porque dicha relación significaba una pérdida de rango, de respetabilidad y de honor (si se busca una excepción a esta regla, véase el documento 10). Pero las españolas pobres no vivían en concubinato y, en ocasiones, tenían una serie de amantes de largo plazo. Por su parte, los españoles podían tener concubinas –y, de hecho, las tenían– sin que ello significara una pérdida de su posición social. Para las mujeres, el

[4] Donald Ramos, "Single and Married Women in Vila Rica, Brazil, 1754-1838", *Journal of Family History*, 16:3 (1991), 261.

concubinato era un signo de depravación moral; para los hombres, era otra muestra de su naturaleza masculina.

El papel público de las mujeres –sobre todo de la que trabajaba– las dejaba abiertas a la sospecha constante de que habían ingresado en la dinámica de una "mala amistad"; sucede que era una sociedad en la cual las mujeres "virtuosas" tenían cuidado de no estar jamás solas en público. La prueba de la "mala amistad" con frecuencia consistía en el testimonio de que una mujer había entrado en la casa de un hombre (o viceversa) a horas inadecuadas, o de que una mujer y un hombre se visitaban regularmente, o de que comían o bebían juntos en la misma mesa, o de que una mujer cocinaba para un hombre, o de que ella se ocupaba de la ropa de él, o de que él le daba dinero u otros obsequios. Por supuesto, había pruebas más directas como las aportadas por algún testigo que hubiera visto a la pareja dormir en la misma cama.

Periódicamente, la Iglesia emprendía campañas para erradicar el concubinato. Los registros están colmados de casos en los que a las parejas repetidamente se las citaba ante los tribunales, pero seguían viviendo juntas. El castigo era, por lo general, leve y concordante con el género; los hombres pagaban una pequeña multa, mientras que a las mujeres se las encerraba en un calabozo durante algún tiempo. Por lo general, se registraba un importante grado de indiferencia hacia la conducta sexual de las mujeres pobres y de las esclavas; incluso cuando las autoridades periódicamente condenaban la inmoralidad, más allá de tanta retórica terminaban tolerando lo que era, en esencia, un patrón endémico. Y en definitiva, el concubinato siguió siendo tan habitual que se transformó en una cuestión sin importancia.

Si bien la Iglesia públicamente predicaba en contra de las parejas solteras que vivían juntas, las personas comunes creían que se trataba nada más que de una práctica inaceptable, no de un pecado mortal. Muchos veían que el concubinato de las parejas era una cuestión temporaria, una relación transitoria que finalmente daría lugar al matrimonio o al fin de la relación. Otros creían en el viejo adagio español que rezaba "mejor tener una buena amante que una mala esposa". Además, pese a la amenaza de castigo y a la conducta moral preconizada oficialmente, numerosas mujeres de clase baja claramente preferían la "mala amistad" al matrimonio, ya que veían que su relación les permitía un mayor grado de independencia. Isabel, la concubina indígena de Sebastián Moreno, testificó en 1606 que a ella le iba muy bien con ese hombre y, además, quería estar con él; pero no quería casarse porque cuando él se convirtiera en su esposo, él podría dificultarle la vida"[5].

[5] Archivo Arzobispal de Lima, Amancebados, Legajo 1, 1589-1611, Proceso contra la india Isabel y Sebastián Moreno, 1606, citado en María Emma Mannarelli, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII* (Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993), 123.

Las uniones consensuales eran, en gran parte, responsables de las altas tasas de ilegitimidad que se encontraban en toda la América Latina colonial. En Lima, durante los siglos XVI y XVII, los nacimientos ilegítimos pasaron de un 20 por ciento a un 40 por ciento de los nacimientos. En la Charcas de mediados del siglo XVII (Charcas es una población mexicana del estado de San Luis Potosí) existía una tasa de ilegitimidad del 28,7 por ciento de los nacimientos, mientras que en San Luis Potosí, otro pueblo minero de México, se registraba una tasa del 51 por ciento. En los registros parroquiales de Buenos Aires, a mediados del siglo XVIII, se registraban tasas de ilegitimidad de entre un 23 y un 27 por ciento. Tanto el concubinato como la ilegitimidad estaban vinculados a la etnia. Entre 1778 y 1784, por ejemplo, las tasas de ilegitimidad respecto de la ciudad de Córdoba variaban de un 45 por ciento para los nacimientos de niños blancos a un 54 por ciento para los nacimientos de niños de etnia mixta. Los portugueses que vivían en el continente americano mostraban, en gran medida, el mismo patrón: entre un cuarto y la mitad de los nacimientos de niños libres eran ilegítimos en la Ouro Preto de mediados del siglo XVIII. En San Pablo, la tasa total de ilegitimidad era de un 39 por ciento de todos los nacimientos.

La ilegitimidad en América Latina, si bien era mayor que en España o Portugal, también variaba entre las zonas urbanas y las rurales. En Río de Janeiro, un 45 por ciento de los nacimientos registrados en zonas urbanas eran ilegítimos, mientras que en las regiones rurales las cifras variaban entre un 12 y un 19 por ciento. Esas cifras reflejan tanto un excedente de mujeres como controles sociales más débiles en las ciudades. Las comparaciones de datos sobre ilegitimidad en la América colonial sugieren que el matrimonio, o la ausencia de él, tenían un componente social, racial y geográfico. Si bien influían en la maternidad de las mujeres solteras ciertos factores como a) la índole rural o urbana de cada región, b) la situación económica y el tipo de economía, c) el equilibrio de género y d) la etnia, siempre había una correlación íntima entre el nacimiento de descendencia ilegítima y el rango social.

El concubinato generaba una mácula social no sólo en las mujeres que vivían en el marco de la "mala amistad", sino también en sus hijas ilegítimas. Las niñas nacidas de uniones no santificadas solían casarse con menor frecuencia que sus hermanos, y eran, ellas mismas, más proclives a dar a luz a hijos ilegítimos. Por ejemplo, sólo un 3,6 por ciento de las mujeres que se casaban en la Zamora (México) del siglo XVIII era ilegítimo, mientras que el porcentaje de hombres en la misma situación subía a un 5,5. No obstante, entre las masas coloniales, la experiencia sexual previa no afectaba las posibilidades de casarse que podía llegar a tener una mujer, aunque tales posibilidades solían ser limitadas. No era infrecuente que las mujeres tuvieran hijos ilegítimos, con frecuencia de hombres que no eran su futuro marido

al momento del matrimonio. Entre las mujeres esclavas del Brasil del siglo XVIII, la esposa solía ya tener al menos un hijo al momento del matrimonio. Las masas tenían mucho menos respeto por la castidad femenina que los miembros de las elites.

Más allá de su estado civil oficial o informal, en América Latina las mujeres eran, con frecuencia, jefas de familia. En efecto, las mujeres –habitualmente solteras o viudas– encabezaban una sustancial cantidad de hogares en todo el mundo colonial. Si bien la necesidad de conservar su honor con frecuencia evitaba que las mujeres de la elite formaran hogares matrifocales, los hogares comandados por mujeres eran especialmente visibles en los distritos urbanos. En el México de mediados del siglo XVI, esta situación –la del liderazgo femenino de las familias– ascendía a un cuarto de las familias, mientras que en la Lima de fines del siglo XVII, se verificaba en el 27 por ciento de los hogares; en la San Pablo de 1765 tenía lugar en el 29 por ciento de los hogares, cifra que subió en 1802 al 45 por ciento. Según el censo de 1804 realizado en Ouro Preto, un 45 por ciento de los hogares tenía por cabeza a mujeres, y un 83 por ciento de esas mujeres-jefas de familia jamás se había casado. En efecto, una gran cantidad de hogares urbanos estaba formada por una mujer soltera con sus hijos ilegítimos nacidos de "padre desconocido". En general, las mujeres que encabezaban hogares solían ser más pobres y de tez más oscura que la población de mujeres en general.

Si bien la población femenina de las ciudades seguía creciendo y representando un creciente porcentaje de jefas de familia, en los distritos rurales –incluso los cercanos a las ciudades– era menos probable que las solteras eran en la mayoría y también menos probable que formaran sus propios hogares. En lugar de eso, la mayor parte de los hogares encabezados por mujeres estaban compuestos de viudas. En los distritos rurales cercanos a la ciudad de San Pablo, por ejemplo, en 1765 y 1802, un 27 por ciento de los hogares estaba comandado por mujeres, entre un 17 y un 20 por ciento de la totalidad de los hogares estaba encabezado por viudas, y sólo entre un tres y un seis por ciento por mujeres adultas que jamás habían contraído nupcias. Tanto las tareas masculinas como las femeninas eran esenciales para la supervivencia de las granjas de subsistencia que, con frecuencia, aunaban la producción de alimentos con la manufactura hogareña. Cuando una mujer se encontraba sin hombre en las áreas rurales (resultado de la muerte, la inmigración o el abandono), por lo general invitaba a hermanas y primos o primas a unirse a ella y a compartir las tareas rurales, o buscaba refugio en el hogar de parientes o vecinos.

Ciertas regiones de la periferia económica o zonas otrora ricas, pero que se encontraban en decadencia económica tenían una desproporcionada y exagerada cantidad de hogares matrifocales. En efecto, conforme se deterioraba la economía, el porcentaje de hogares capitaneados por mujeres solía

aumentar. Incluso en las ciudades más opulentas, a medida que se bajaba en la escala social se encontraban más probabilidades de que el jefe de familia fuera una mujer, probablemente soltera o casada. Entre las clases más bajas de la sociedad colonial, las madres solteras –con frecuencia, jefas de familia– eran la inmensa mayoría. Debido a la etnia y al rango social, ni el matrimonio ni el convento era, para estas mujeres, una opción aceptable. En general, la maternidad en soltería era primariamente un fenómeno urbano porque sólo en el entorno de un poblado o de una ciudad podía una mujer soltera encontrar empleo para mantenerse a ella y a sus hijos. Y la presunción social predominante era que estas mujeres estaban sexualmente disponibles.

Para estas mujeres, la supervivencia era difícil y, con frecuencia, se veían obligadas por sus limitadas circunstancias económicas a vivir con otras mujeres que se encontraban en situación similar en las casas más pobres y menos deseables de los asentamientos urbanos. Con frecuencia, esas mujeres se unían para compartir el trabajo, el alquiler y el cuidado de los hijos. Como estas mujeres estaban obligadas a trabajar para sostenerse a sí mismas y a sus hijos, eran económicamente independientes. También se encontraban en el segmento más pobre de la sociedad colonial; con frecuencia vivían en los suburbios de las ciudades coloniales o en zonas insalubres en casillas miserables, construidas con materiales precarios. Apenas podemos imaginar el impacto de la pobreza y de la falta de modelos masculinos en la formación de la identidad de esos hijos.

Las madres solteras solían tener menos hijos en sus hogares que las madres casadas. Tal vez daban a luz a menos hijos debido a que sus compañeros no estaban siempre presentes; quizás sobrevivían menos hijos, o tal vez los pequeños vivían fuera del hogar. Las mujeres solteras, debido a una alimentación insuficiente o a las condiciones laborales, probablemente padecieron una tasa más alta de nacimientos sin vida, y sus hijos experimentaron una mortalidad infantil más alta. En último lugar, debe ser tomado en cuenta el hecho de que las mujeres pobres colocaran a sus hijos como aprendices de diversos oficios fuera de su casa. Un análisis preliminar de los censos coloniales también muestra que, en promedio, las mujeres solteras eran madres a una edad más avanzada que las mujeres casadas, lo cual sugiere que las mujeres solteras practicaban alguna forma de control de la natalidad o del aborto inducido.

No todas las mujeres solteras elegían criar a sus hijos. En efecto, un creciente problema –un problema ligado a la pobreza femenina, a las ideas sobre la etnia y el honor y, quizás, a la manumisión– era el de las mayores cantidades de niños –casi siempre ilegítimos– abandonados poco después de nacer. En San Pablo, por ejemplo, aproximadamente un 41 por ciento de los hijos ilegítimos había sido abandonado; en Córdoba, un 42 por ciento de los niños que eran llevados hasta la pila bautismal eran hijos abandonados,

mientras que entre un quince por ciento y un treinta por ciento de los infantes nacidos en Quito corría la misma suerte. En el caso de México, cinco mil infantes fueron abandonados entre 1767 y 1821; más de la mitad de ellos figuraba como "español" y había sido abandonada debido a las vergonzantes circunstancias de su nacimiento. Resulta interesante notar que no parecía haber una tendencia sistemática a abandonar hijas mujeres más que a los hijos varones; tanto es así que, en la ciudad de México, de un grupo de 619 niños abandonados entre 1767 y 1774, un 58 por ciento era de sexo masculino.

Una respuesta al problema de los niños abandonados fue la creación de las casas de niños expósitos en toda América Latina. Construidos a imagen de las mismas instituciones que existían en la península ibérica, estos hospitales de niños abandonados se ubicaban en las principales ciudades de todo el continente. Los hospitales prestaban servicios a dos poblaciones: la de las mujeres que se veían obligadas a abandonar a sus hijos debido a problemas de supervivencia, y a las mujeres que utilizaban la institución para defender su honor. Los hospitales de niños abandonados, entonces, suministraban refugio a los hijos ilegítimos de los muy pobres, así como a los niños no deseados cuya existencia misma ensuciaba la reputación de la madre y, por extensión, la de toda la familia.

Pese a la visión hispánica de que los niños abandonados eran una responsabilidad ineludible, las tasas de mortalidad en esas instituciones eran catastróficas. Sólo un diez por ciento de los niños enviados a instituciones para huérfanos sobrevivía. Si bien en el siglo XVIII se registraron un creciente interés en esos hospitales y un intento lúcido de mejorar su administración, las condiciones siguieron siendo deplorables. Otra reacción ante el creciente número de madres que abandonaban a sus bebés era un llamado desesperado para que se impusiera un mayor control social. En 1761, por ejemplo, la administración municipal de Ouro Preto intentó controlar el problema de los niños abandonados nombrando inspectores que vigilaran a las mujeres mulatas o negras que estuvieran embarazadas.

No hay duda de la importancia que tenía la clase social en la experiencia vivida por toda mujer en circunstancias como el matrimonio y la maternidad. Las mujeres de la elite, si bien estaban sujetas a un rígido control patriarcal, eran algunas veces capaces de utilizar su rango social de manera ventajosa para ellas, ya que introducían un cierto grado de flexibilidad en las normas de género de la sociedad colonial. Las mujeres de las clases medias, como la mayor parte de sus contrapartes de la elite, se encontraban probablemente bajo una fuerte presión social para casarse y llevar una vida "virtuosa". Las mujeres más pobres claramente gozaban de mayor libertad sexual e independencia, pero el precio de esa libertad era, con frecuencia, la explotación y la pobreza.

Capítulo 6

Las mujeres de la elite

> Los acuerdos matrimoniales de los ricos suelen ser unos pactos [económicos] tan vergonzosos que deberían tener lugar en el Consulado [el gremio de los comerciantes], debido a su contenido pecuniario, más que en la iglesia, por su contenido religioso. En lugar de los deseos de los contrayentes y la compatibilidad entre ellos, lo primero a lo que se le presta atención es al dinero [1].

Si bien las mujeres de la elite conformaban, por definición, un grupo pequeño y selecto, desempeñaban importantes papeles sociales y culturales; además, participaban de manera muy directa en la transmisión de rango social y de bienes, y en las estrategias elitistas de supervivencia y reclutamiento. El honor –tanto a nivel personal como familiar– era un interés central para la elite y para quienes esperaban integrar sus filas. A los ojos de esta clase social, el honor estaba vinculado a la posición social y a la virtud. Para ser honorable, el código social hispánico requería que las mujeres fueran puras e irreprochables en el plano sexual, discretas en el plano público y tímidas en su conducta. Toda mujer que no cumpliera con estas normas era una desvergonzada; su conducta manchaba no sólo su propio honor, sino también el de su marido y su familia. Mediante este código, que requería que las mujeres fueran vigiladas por los hombres, se vinculaba la protección del honor de la mujer al de sus parientes y a su derecho presente o futuro a aspirar a una posición social encumbrada.

Como la mujer ideal de la elite debía ser virgen antes del matrimonio y casta luego de éste, su sexualidad, sus actividades y su educación se supervisaban muy de cerca. Las jóvenes de la elite eran criadas fuera de la vista

[1] José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, libro V, capítulo 6, citado en Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1992), 224.

pública, a tal punto que abandonaban sus casas sólo para ir a misa; esa crianza incluía respetar a sus progenitores y someterse a ellos; sobre todo, al padre. Estos progenitores hacían gran hincapié en el código español de honor familiar, entre cuyos principios esenciales se encontraban la adecuada conducta sexual femenina y la virginidad de la mujer. A las jóvenes también se les enseñaba a tener muy en cuenta los intereses económicos y dinásticos de su familia. Estas normas de conducta atañían a todas las mujeres de la elite colonial latinoamericana por tres motivos: por ser mujeres; por ser miembros de una familia; y por pertenecer a una clase encumbrada.

Como resultado de la protección del honor y de los intereses familiares, el matrimonio era una institución predominante y fundamental dentro de la elite social. En el caso de la nobleza de México, de 292 hombres y mujeres que ostentaban títulos de nobleza durante el período colonial, 225 (el 77,1 por ciento) se habían casado al menos una vez. Sólo el diez por ciento de los comerciantes mayoristas de la Buenos Aires de fines del siglo XVIII no se había casado. En Santiago de Chile, sólo un 17 por ciento de los hombres de la elite y un 27 por ciento de las mujeres de la elite no estaban casados hacia los cuarenta y cinco años de edad; vale aclarar que este patrón no difería del encontrado entre las familias europeas de la elite. Además, ciertos datos fragmentarios sugieren que las hijas de la elite solían casarse a una edad menor que otras mujeres españolas. En consecuencia, la diferencia de edad entre la novia y el novio era mayor entre los segmentos más acomodados y destacados de la sociedad colonial, donde era rutina que las jóvenes se casaran con hombres maduros y ya establecidos. Las hijas de los comerciantes ricos de Buenos Aires, por ejemplo, solían casarse antes de haber llegado a los diecinueve años con hombres que las superaban en más de veinte años.

Casar a una hija cuando ésta tenía entre diecisiete y dieciocho años brindaba diversas ventajas importantes para la elite. Debido a su juventud, estas niñas eran mucho más maleables que las mujeres que ya habían ingresado en la segunda década de vida. Por lo tanto, era más sencillo –pese al teórico libre albedrío en la elección del compañero matrimonial– influir en la decisión. Como esas niñas todavía eran menores de edad y, por lo tanto, se encontraban bajo la patria potestad de sus padres, su capacidad de controvertir los deseos de éstos se veía muy limitada (la mayoría de edad llegaba a los veinticinco años; como a partir de entonces podían prestar consentimiento por sí mismas, eran libres de casarse con o sin la aprobación parental). Además, la juventud de esas niñas ayudaba a asegurar de que fueran vírgenes y probablemente fértiles al momento del matrimonio. Como ya veremos, la virginidad era una cualidad muy deseada en las jóvenes honorables.

Para la elite de la América Latina colonial, el matrimonio era parte de una estrategia utilizada para afianzar las alianzas familiares y para promover

los intereses familiares. Se empleaba el matrimonio para crear lazos cruciales en el plano social, político y económico con personas y grupos considerados importantes para la supervivencia de la familia y la capacidad de ésta de reclutar miembros en la elite, que marcaba los destinos financieros de la sociedad. Debido a que el matrimonio era de interés para el futuro de la familia y sus intereses económicos, las nupcias de toda mujer de la elite eran para su familia un asunto de extrema importancia como para dejarlo librado al azar o a la elección de la candidata; por lo tanto, era costumbre arreglar los matrimonios. Así, era habitual que la elite terrateniente buscara a otros terratenientes ricos al momento de elegir el compañero matrimonial de sus hijos; por su parte, los comerciantes –sobre todo en épocas de expansión de las relaciones mercantiles– casaban a sus hijas con prometedores inmigrantes españoles que habían ya pasado su etapa como aprendices en materia de intercambio local y estaban listos para pasar a las filas de los comerciantes mayoristas. Un historiador describe el patrón matrimonial de las familias ricas dedicadas a la minería y al comercio en la Guanajuato (México) del siglo XVIII diciendo que los españoles peninsulares actuaban "respecto de sus mujeres como con el rapto de las Sabinas" [2].

Mediante el matrimonio, la familia se aseguraba de que alguien cuidaría a sus hijas y, al mismo tiempo, de que se perpetuarían los intereses familiares. En este mercado elitista de las uniones nupciales, las mujeres eran tanto garantes como agentes activos de los intereses de su grupo familiar y de la clase social. Se educaba a las jovencitas para que fueran discretas, obedientes, castas y fieles a las necesidades de sus familias y de sus futuros maridos; también para ser utilizadas por sus familias como agentes de reclutamiento. El matrimonio de las mujeres era cuidadosamente controlado (y, menos frecuentemente, las siguientes nupcias).

Las jóvenes de la elite de toda la América Latina colonial eran protegidas y manipuladas para llevar adelante los objetivos familiares, situación ésta que solía obstar las uniones por amor. Pese a la doctrina de la Iglesia que subrayaba el libre albedrío al momento de contraer matrimonio, las hijas de la elite se casaban con hombres que reunían los requisitos y las expectativas sociales de sus familias. Mariquita Sánchez, hija de un destacado comerciante de Buenos Aires, describía de esta forma las uniones nupciales en la elite:

El padre organizaba todo [lo relacionado con el matrimonio de su hija] a su gusto. Le decía a la esposa y a la novia [que había elegido un candidato para que desposara a la hija] tres o cuatro días antes de la boda. [...] La pobre hija no se atrevía a presentar la menor objeción; debía obedecer. Los padres pensaban que sabían lo que era mejor para sus hijas, y era una pérdida de

[2] David Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 306.

tiempo intentar que cambiaran de opinión. Una jovencita muy linda se casaba con un hombre que no era ni guapo, ni elegante, ni refinado, y que, además, podía ser su padre. Pero se trataba de un candidato de buen juicio y buen olfato para los negocios; eso era lo único que importaba[3].

Se temía que los jóvenes –sobre todo, las mujeres–, cegados por el romance y la pasión sexual, dejaran de lado los intereses familiares y realizaran elecciones desastrosas. El matrimonio no estaba relacionado con el amor, sino con la descendencia legítima y la transmisión de bienes por herencia. Podríamos, incluso, llevar más allá esta noción y decir que el matrimonio basado en el amor era una amenaza potencial a la jerarquía social y racial porque podía desembocar en relaciones socialmente indeseables entre personas de diferentes etnias, extracciones sociales, moral y posición económica. El matrimonio vinculado al amor romántico no tenía lugar en el sistema de valores de las elites. Eran los padres o los tutores los que elegían al candidato matrimonial adecuado; por su parte, las credenciales económicas y sociales de éste eran previamente examinadas, y debían ser suficientes para ayudar a promover los intereses familiares con su incorporación. El poder parental era informal; no tenía entidad en el derecho canónico, pero pesaba y mucho.

Era preciso controlar a las hijas y arreglar sus matrimonios. El control parental respecto de la elección del compañero matrimonial de las niñas de la casa se veía reforzado por la protección y el aislamiento a que éstas se veían sometidas. Antes del matrimonio, las jóvenes de la elite solían estar recluidas o al menos vigiladas estrechamente por una señora de compañía (una chaperona o carabina) dondequiera que fuesen. Mediante la reclusión se protegía la castidad de la niña de la casa y se la privaba de oportunidades para tener encuentros románticos o ser cortejada. No obstante, algunas de las mujeres de la elite se las arreglaban para tener relaciones sexuales pese a estos controles (véanse los documentos 7 y 10).

Debido a que el matrimonio era una parte crucial de la estrategia familiar utilizada para conservar su riqueza y su poder, los padres de la elite a veces elegían casar a sus hijas con parientes; así, el patrimonio quedaba dentro del círculo familiar y se lo protegía de los efectos de una partición de herencia. Si bien el derecho canónico disponía que ni la novia ni el novio debía tener lazos de parentesco entre sí hasta el cuarto grado de consanguinidad, la misma Iglesia se mostraba más que dispuesta a hacer exenciones especiales a sus propias reglas. En consecuencia, el matrimonio entre parientes –por ejemplo, entre primos hermanos, y entre tíos y sobrinas– no era un acontecimiento desconocido. Un historiador ha descripto esta situación en la Bahía colonial como "un predominio de matrimonios entre primos"; allí, este tipo

[3] María [Mariquita] Sánchez de Thompson, *Recuerdos de Buenos Aires Virreynal* (Buenos Aires: ENE Editorial, 1953), 59-60.

de enlaces eran más la norma que la excepción [4]. En la Caracas de mediados del siglo XVIII, un cuarto de las parejas de la elite se casaba con sus primos hermanos. Otra estrategia habitual consistía en que varias hermanas de una familia se casaran con varios hermanos de otra.

Otra táctica utilizada para proteger la fortuna de la familia era disuadir a algunos hijos adultos de casarse; de esta manera, se evitaba que tuvieran una profusa descendencia y que este factor produjera un efecto negativo en la herencia. Para las mujeres, esto significaba que, tal vez, los padres iban a convencer a una o dos hijas para que ingresaran a un convento. Los padres debían decidir si determinada hija iba a tener un mejor futuro como esposa o como monja. La cantidad y las potencialidades de sus pretendientes, el estado de la economía y la salud y personalidad de esa niña eran los puntos a tener en cuenta para la ecuación final.

El control parental no siempre era ejercido por un familiar de sexo masculino. Al menos un estudio de los patrones matrimoniales de la elite ha mostrado que, en una economía en baja, los hombres frecuentemente esperaban hasta la muerte de sus padres y, por ende, a que se les adjudicara la herencia paterna antes de casarse[5]. En más de un caso, sus madres –que solían ser más jóvenes que sus esposos– seguían vivas y podían ejercer una gran influencia en la elección de la candidata para el matrimonio. Debido al promedio de vida en la colonia, el control parental era, con frecuencia, ejercido por las madres viudas y por los padres; ambos buscaban proteger a la potencial novia y a su familia.

Era habitual que la elite colonial y los miembros de los grupos medios que podían permitírselo suministraran una dote a la futura esposa. Si bien a las dotes se les asignaba un valor monetario, con frecuencia estaban compuestas de bienes muebles e inmuebles que reflejaban el rango social y la posición económica de la novia y de sus padres. Las novias de recursos modestos solían aportar al matrimonio prendas de vestir, algunos animales domésticos y utensilios prácticos para la cocina. Una novia de mayor poder adquisitivo podía recibir incluso una pequeña casa y una esclava, mientras que las más acomodadas recibían varias propiedades inmuebles, grandes cantidades de dinero, varios esclavos, muebles y platería elaborados, joyas personales y ropas lujosas. En las zonas rurales era posible que se incluyera en la dote de la mujer majadas de vacas o de ovejas. En ciertas y excepcionales dotes se incluían derechos en empresas mineras, comerciales y manufactureras. Y si bien las dotes siempre pertenecían por ley a la novia, los maridos podían

[4] Stuart B. Schwartz, *Sovereignty and Society in Colonial Brazil: The High Curt of Bahia and Its Judges, 1609-1751* (Berkeley: University of California Press, 1973), 339.

[5] Robert J. Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation and Crisis, 1567-1767* (Berkeley: University of California Press, 1989), 223-235.

beneficiarse con los bienes y el dinero en efectivo contenidos en las más generosas de estas asignaciones.

El valor total de la dote dependía de la posición social y de la prosperidad de la familia de la novia, el rango social del novio (si era hijo legítimo o ilegítimo, o si era huérfano), la necesidad de atraer al novio y las condiciones económicas generales. Un historiador ha sostenido que, en la San Pablo del siglo XVII, los miembros de la elite local estaban tan ansiosos de casar a sus hijas que otorgaban sustanciales dotes para atraer a los portugueses recién llegados[6]. En general, la dote era el ingrediente básico para cocinar un matrimonio aceptable. Cuando la novia provenía de una familia respetable que había sufrido reveses económicos, quien ofrecía una pequeña dote era un pariente comedido o un amigo familiar que quisiera ayudar. También suministraban modestas dotes los fondos locales de tipo religioso o cívico encargados de proteger a las jóvenes pobres pero decentes de extracción europea. En algunos casos, cuando la dote de una mujer tomaba la forma de una inversión en una actividad comercial en la que ella tuviera experiencia, esa mujer adquiría poder dentro del matrimonio.

Ni la costumbre de otorgar dotes ni la cantidad de bienes que conformaran esa dote eran uniformes en toda América Latina. Si bien era una práctica general en el siglo XVII, la asignación de dotes comenzó a declinar en el México de mediados del siglo XVIII. Si bien la mayoría de las novias seguía llegando al altar con su dote, era creciente la cantidad de jóvenes provenientes de familias menos acaudaladas que no tenían dote al momento de contraer nupcias. Parece presentarse el mismo patrón en la San Pablo del siglo XVIII. Por otro lado, las dotes se hicieron más sustanciales y más ostentosas en la zona del Río de la Plata del siglo XVIII. No queda claro si estos diferentes patrones reflejan condiciones locales económicas, una creciente disponibilidad de bienes o la mayor rebeldía de las jóvenes al momento de la elección de compañeros matrimoniales.

Los bienes de lujo de las dotes y las detalladas descripciones de esos artículos nos brindan una idea de los patrones de consumo de las mujeres de la elite. A menudo, las dotes incluían ropa, joyas y accesorios de moda. Flora de Azcuénaga, hija de uno de los comerciantes de Buenos Aires y esposa de otro, recibió una dote que consistía en enaguas de lino, faldas de cambray y encaje flamenco, vestidos de brocato de seda, saltos de cama de seda, un vestido de tejido de seda con plata y oro, abrigos, capas, pañuelos finos y blusas de lino; además, recibió abanicos adornados, elaboradas joyas de diamantes, adornos de topacio para el cabello y collares de perlas. La dote también incluía muebles de madera de jacarandá, un clavicordio, ropa lujosa

[6] Muriel Nazzari, *Disappearance of the Dowry: Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, Brazil, 1600-1900* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 30-31.

de cama, espejos y veinticinco libras de artículos de plata para aprovisionar su nuevo hogar.

A partir del análisis de las dotes y los testamentos, así como de los informes de viajeros extranjeros, es claro que las mujeres coloniales disfrutaban mostrando su riqueza a través de las ropas finas y las joyas (véase el documento 3). Los informes de los visitantes europeos de fines del siglo XVI hablaban de mujeres que vestían con mucho lujo. Los observadores de la moda del siglo XVIII, en Montevideo –un pueblo nuevo y relativamente pobre–, hablaban de mujeres ataviadas con vestidos muy elaborados de seda y lana fina que, si bien no eran tan caros como los que se llevaban en Perú, estaban bordados con hilos de plata, oro o seda. Se decía que las mujeres peruanas eran tan afectas a las piedras preciosas que se cubrían con "extraordinarios ornamentos de perlas y joyas, [...] pendientes, brazaletes, collares y anillos"[7]. En una pintura en miniatura realizada en 1808 de María Eugenia Escalada de De María, matrona de la clase alta de Buenos Aires, se la muestra con un peinetón de oro y dos collares de perlas sostenidos por un broche de perla y diamante a su cabello, aros de diamantes en las orejas, un collar de perlas del cual colgaba una flor de diamante, y un medallón colgando del cuello por una gran cadena de oro[8]. Las mujeres de la elite colonial se adornaban con aros, collares, brazaletes, anillos, alfileres y cadenas. También apreciaban los abanicos decorados y las pequeñas cajas de rapé confeccionadas en plata.

Las joyas personales cumplían varias funciones: constituían, a la vez, un adorno y un marcador de distinción social y piedad religiosa. Además de los artículos de lujo empleados por un pequeño grupo de mujeres, en todas las clases sociales y grupos raciales las mujeres llevaban joyas alusivas a la religión católica, como cruces, medallas y relicarios. Entre este tipo de joyas se destaca el rosario, cuyas cuentas podían llegar a estar enhebradas en hilos de oro, de plata o de materiales bastante más modestos como hilos de metales comunes, hilos de seda o de algodón. Las mujeres más acaudaladas solían exhibir rosarios cuyas cuentas estaban hechas de oro sólido o filigranado, adornadas con perlas y piedras preciosas. El rosario de una mujer pobre podía costar entre tres y cuatro reales, mientras que una mujer rica podía hacer sus oraciones con cuentas valuadas en 300 pesos. Las mujeres también llevaban amuletos mágicos como dientes de lagarto engarzados en plata (se creía que protegían de los envenenamientos), figas (la mano con el puño cerrado, para alejar el mal de ojo) y cuentas de azabache.

[7] Amadeo Frézier, *Relación del viaje por el mar del sur (1717)* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982), 223.

[8] Puede encontrarse esa pintura en el Museo Histórico Nacional, Buenos Aires, Argentina.

Hacia el siglo XVIII, otro artículo de gran consumo y que con frecuencia era mostrado por las mujeres de la elite eran las sirvientas personales que, a veces, eran libres y otras veces, esclavas. Según un visitante francés de la Caracas de principios del siglo XIX:

"Toda mujer blanca de moderada fortuna va a misa los días de iglesia con una comitiva de dos negras o mulatas, aunque no tenga otro capital en bienes. Las mujeres que son notablemente ricas llevan detrás cuatro o cinco sirvientas; éstas se quedan allí mientras otras tantas van con cada mujer blanca de la misma casa que va a otra iglesia. Hay familias en Caracas que tienen doce o quince sirvientas."[9]

Las mujeres de la elite no vivían en total aislamiento. Las esposas de los funcionarios gubernamentales de alto rango desempeñaban papeles sorprendentemente activos en las ceremonias públicas. Acompañaban a sus maridos a investiduras, misas, bautismos y funerales, así como a corridas de toros y ceremonias oficiales. Durante el siglo XVII, la condesa de Lemos, esposa del virrey de Perú en funciones, gobernó durante los seis meses de ausencia de su esposo, quien estaba en Arequipa y Puno. En avanzado estado de gravidez –seis días antes del nacimiento de su tercer hijo–, la condesa asistió a misa solemne en la Catedral "acompañada por los oidores, los alcaldes del tribunal, los veedores y los miembros laicos del Cabildo"[10].

Pese a las limitaciones jurídicas, las esposas de las figuras políticas importantes eran ocasionalmente acusadas de ejercer influencia detrás de escena. Ya en 1529, las esposas de los poderosos funcionarios gubernamentales de la ciudad de México recibían acusaciones, mediante cartas privadas, de estar locas, de ser codiciosas, disolutas y de ser quienes, en efecto, tenían el poder. Casi trescientos años más tarde, Francisca Villanova y Marco, esposa del virrey Amat y Borbón, de Nueva Granada, recibió un ataque de una muchedumbre hostil porque había establecido un monopolio sobre el comercio local y, en consecuencia, controlaba el precio de muchos de los bienes de la canasta básica de Bogotá. Las mujeres como ésta estaban claramente interesadas en los negocios y participaban de las políticas locales (véase el documento 5).

La correspondencia personal que llegó hasta nuestros días también muestra que las mujeres de la elite estaban muy involucradas en una vida social que se extendía a la familia, a los amigos y a los compadres. Hacer visitas, jugar a las cartas, asistir a las tertulias, a los bailes de disfraz, a los conciertos, a las representaciones teatrales de tipo religioso, a las procesiones cívicas y

[9] François Joseph de Pons, *Travels in Parts of South America during the Years 1801, 1802, 1803 and 1804 Containing a Description of Captain-Generalship of Carraccas* (Londres: Richard Phillips, 1806), 102.

[10] Robert Ryal Miller, traductor y editor, *Chronicle of Colonial Lima: The Diary of Josephe and Francisco Mugaburu, 1640-1697* (Norman: University of Oklahoma Press, 1975), 133.

religiosas y a las ceremonias eran actividades que componían parte de sus vidas. Según François Depons, las mujeres caraqueñas "siempre reciben compañía sentadas en un sofá [...]; esas visitas se hacen entre las cinco de la tarde y las ocho de la noche. Los maridos rara vez acompañan a sus esposas en tales ocasiones; ellas van sin comitiva, seguidas nada más que de dos o tres sirvientas"[11]. Durante el fin de semana, las mujeres iban a sus hogares de campo, donde recibían amigos, jugaban por dinero y bebían; hombres y mujeres participaban de esas celebraciones.

Las mujeres de la elite estaban encargadas de cuidar sus hogares y del bienestar de los diversos sirvientes y mucamos, incluidos los que vivían en sus propiedades rurales; por eso, ellas visitaban los hogares de estos sirvientes, así como los pueblos indígenas cercanos; se hacían tiempo para tomar un refrigerio, enterarse de los chismes y acontecimientos locales, y comprar alimentos o hierbas medicinales. Estas mujeres de la alta sociedad rara vez estaban solas; se trasladaban con una esclava, india o mestiza a su lado. Dentro del hogar, las mujeres de la elite actuaban como instructoras culturales: les enseñaban a sus esclavas y sirvientas las costumbres, las tradiciones y las conductas vigentes en España. Pero estas mujeres también aprendían de su servidumbre. Se sabe que, hacia fines del siglo XVIII, el quechua –el lenguaje de los nativos bolivianos– comenzaba a infiltrarse en el lenguaje de las mujeres "respetables" de Cochabamba como resultado de sus tratos diarios con las mujeres del mercado y las sirvientas.

Debido a que las mujeres de la elite se casaban jóvenes, la institución matrimonial era sinónimo, para muchas de ellas, de permanecer una parte relativamente prolongada de sus años criando hijos. El resultado era que se embarazaban numerosas veces; tenían, en consecuencia, varios partos; y, según la clase social, a veces, veían morir a sus hijos. En la América hispánica y lusitana, entre las familias de la elite se registraban altas tasas de nacimiento y de supervivencia como resultado de una buena alimentación, casas salubres, una correcta atención de la salud, el casamiento a edad muy temprana en las mujeres y el difundido uso de niñeras. Francisca Moreno de Mendoza, una venezolana hija de un brigadier y esposa de un capitán, se casó a los quince años y trajo al mundo a dieciséis hijos durante los siguientes veintiún años (aproximadamente un hijo cada trece meses). Pero el de ella no fue el único caso: la mujer promedio de clase alta traía al mundo a entre ocho y diez hijos, y sólo veía llegar a la adultez a cinco o seis de ellos. Entre los grupos de clase media, las mujeres se casaban a una edad más avanzada y tenían menos hijos.

Una vez casadas, las mujeres de la elite tenían a su cargo el cuidado de su marido, el manejo del hogar, la crianza y educación de los hijos, y el ha-

[11] de Pons, *Travels in Parts of South America*, 39-40.

cer causa común con sus maridos en la protección de la fortuna familiar. Si bien no se las consideraba jefas de familia, las esposas no eran por completo pasivas ni dependientes; podían tomar iniciativas –y, de hecho, lo hacían–, decidían y elegían por sí mismas. La esposa de un hombre que se encontraba ausente durante largos períodos –por ejemplo, un comerciante, el capitán de un barco, un oficial militar o un importante terrateniente– solía recibir un poder general de parte de su marido. Este poder le permitía a la esposa continuar con las actividades económicas de su esposo, cobrar deudas, contratar contadores, comprar, vender y alquilar bienes (incluidos los esclavos), iniciar acciones judiciales y participar de todo otro procedimiento ante los tribunales de acuerdo con las instrucciones que él personalmente le hubiera dejado. En este papel, ella solía manejar considerables cantidades de dinero, supervisar personas y actuar de facto por sí misma. Además de funcionar como socia minoritaria en la empresa familiar, ella supervisaba el hogar y los bienes de la familia. Estas mujeres también tenían la responsabilidad de criar a sus hijos, encontrar parejas matrimoniales adecuadas para su descendencia y decidir los bienes que estarían incluidos en la dote de sus hijas. La confianza que esos maridos depositaban en ellas quedaba demostrada cuando les otorgaban un poder general o las nombraban como albaceas del patrimonio hereditario y tutoras de sus hijos, a consecuencia de lo cual administraban la herencia recibida por éstos.

Si bien era poco lo que las mujeres de la elite podían opinar respecto del marido que se les elegía, hay pruebas, en las pocas cartas que han sobrevivido, que sugieren que, con el paso del tiempo, en algunos de estos matrimonios se desarrollaban un fuerte lazo de afecto, ternura, confianza y hasta amor. A fines del siglo XVI, Sebastián de Pliego le escribió a su esposa, que estaba en Granada, rogándole que se reuniera con él en Nueva España. Las palabras de este hombre reflejaban interés y amor: "No puedo vivir sin ti. [...] No diré más que esto: quiero verte con mis ojos antes de morir. Nada de lo que tengo compensa las lágrimas que vertí por ti día tras día"[12]. En el siglo XVIII, las cartas de María Antonia Trebustos a su esposo, Pedro Romero de Terreros, futuro conde de Regla, también estaban colmadas de expresiones de amor. Ella lo llamaba repetidamente "mi estimado y queridísimo papacito", "queridísimo objeto de mi afecto", "mi único amor y único solaz de mi corazón", "papacito de mi vida y de mi corazón" y "preciosa joya de mi vida"[13]. María

[12] Carta de Sebastián de Pliego, en Puebla, a su esposa, Mari Díaz, en Medina-Bombarón, Granada, 1581, en James Lockhart y Enrique Otte, traductores y editores, *Letters and Peoples of the Spanish Indies: Sixteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 127.

[13] Archivo histórico de la Compañía Real del Monte, Pachuca, Correspondencia del primer conde Miravalles, cartas de abril y mayo de 1757, citadas en Edith *Couturier,*

Antonia se refería a sí misma como "la que más te quiere" y "tu chiquilla", y le declaraba su amor una y otra vez: "Cualquier forma de vida me satisfaría si pudiera estar con mi amadísimo"; "sufro por no verte"; "beso tus hermosas manos, como siempre, idealizándote y deseando verte".

Es cierto que los hombres de la elite tenían una visión sumamente estereotipada de las mujeres; de todas formas, consideraban el matrimonio como la solución a una serie de problemas económicos y sociales. Tal era el caso de don Antonio de Porlier, un funcionario de la Real Audiencia y crítico misógino que creía que "la naturaleza y la disposición normal de las mujeres está tan llena de impertinencias, extravagancias, fragilidades, falta de consideración, excesos, tontería, chismorreo, presuntuosidad, superficialidad, indiscreción y otras debilidades que es preciso tener una completa resignación cristiana para tolerarlas"[14]. Pese a estos contundentes adjetivos, Porlier se casó con una salteña que le aportó una gran dote e importantes vinculaciones sociales. A manera de paradoja, y si bien no era parte de la ecuación original, los años de matrimonio, el nacimiento de hijos (y, con frecuencia, su muerte), y el trabajo en común generaron amor, compañía y respeto mutuo. La esposa de Porlier murió súbitamente; en ese momento, él les escribió a sus amigos diciéndoles: "Este golpe me ha hecho perder el consuelo, mi compañía y la persona que cuidaba mi hogar, mis hijos y mi familia, además del buen ejemplo que ella daba diariamente gracias a sus muchas virtudes y talentos"[15].

En el siglo XVIII, las segundas nupcias para las mujeres –más allá de su rango social– eran infrecuentes. Naturalmente, había excepciones. Para que una viuda volviera a casarse, era preciso, por lo general, que fuera lo suficientemente joven para tener hijos y que fuera lo bastante acaudalada para atraer a un segundo marido. Si bien las segundas nupcias para las mujeres eran un acontecimiento infrecuente, aproximadamente un diez por ciento de las mujeres que se casaban eran viudas. La fortuna de la viuda solía ser una atracción irresistible, sobre todo para los recién llegados que buscaban establecerse en el continente americano. Simón Piñate, por ejemplo, que emigró

The Letters of the Countess of Miravalle and the Question of Colonial Women's Biography (monografía inédita, 1994), 20, 21, 27.

[14] Antonio Porlier, *Advertencias cristiano-políticas que dio Don N. a un amigo suyo cuando salió de Madrid provisto para una plaza de ministro togado en una de las Audiencias de la América*, 109, citado en Daisy Rípodas Ardanaz, *Un ilustrado cristiano en la magistratura indiana: Antonio Porlier, Marqués de Bajamar: Viaje de Cádiz a Potosí (1758-1759)* (Buenos Aires: Prhisco-Conicet, 1992), 61.

[15] *Vida de don Antonio Aniceto Porlier, actual Marqués de Bajamar, escrita por él mismo para instrucción de sus hijos, Madrid, 25 de mayo de 1807*, citado en Daisy Rípodas Ardanaz, "Una salteña, 'fiscala' del Consejo de Indias: Doña María Josefa de Asteguieta (1745-1779)", *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta 41 (1992), 52.*

de Huelva (Andalucía) a Venezuela a principios del siglo XVIII, utilizó su matrimonio con la viuda María Caldera y la herencia que ésta había recibido –una hacienda de cacao– para desarrollar una cuantiosa fortuna. Cuanto mayor fuera el valor de los bienes controlados por una viuda, mayor era la presión que experimentaba para volver a casarse; sin embargo, hay indicios de que al menos algunas de estas jóvenes y acaudaladas viudas tenían un papel activo al momento de decidir quién sería su segundo compañero. Las viudas ricas aportaban sus dotes, sus vinculaciones familiares, la mitad del patrimonio de sus primeros maridos y su mayor experiencia a estas segundas uniones; pero al concretarlas, perdían la custodia de la persona de sus hijos y del patrimonio de éstos. Las viudas también solían casarse con hombres solteros más que con viudos; tal vez, otro indicio de su capacidad de elegir con mayor libertad a sus segundos maridos.

Entre las viudas más extraordinarias se encontraba Ignacia Javiera de Echeverz y Valdés, segunda marquesa de San Miguel de Aguayo y viuda de Francisco de Sada y Garro, tercer conde de San Javier. Antes de morir, en 1733, la marquesa se había casado dos veces más; primero, con Pedro Gaspar Enríquez de Lacarra, conde de Ublitas y marqués de Castelnau; luego, tras enviudar por segunda vez, contrajo matrimonio con José Ramón de Azlor, capitán general de Coahuila-Texas. Ignacia Javiera también se encontraba entre las mujeres de clase alta cuyos segundos matrimonios fueron con hombres más jóvenes.

Las mujeres de mayor edad –con frecuencia, viudas– oficiaban de matronas de sus familias; protegían los intereses de sus hijos y participaban de manera activa en las decisiones personales y profesionales de éstos. Si bien no había una legislación específica que otorgara una autoridad especial a las madres, en ausencia de los padres, las mujeres de todas las clases sociales intentaban defender los intereses de su familia. En efecto, puede suponerse que había viudas más pobres y más dependientes de sus hijos adultos para su supervivencia económica; por lo tanto, seguramente tenían una motivación más profunda para desarrollar estrategias que les aseguraran un sostenimiento material y afectivo continuo de parte de aquellos.

Ocasionalmente se encontraba alguna mujer soltera de clase alta que concentraba un gran poder económico; un ejemplo fue el de las hijas del séptimo conde de Santiago, uno de los hombres más ricos de fines del siglo XVIII en México. Las únicas herederas del conde eran cuatro hijas; entonces, para asegurar la continuidad de la autoridad patriarcal, arregló que su hija mayor se casara con otro hombre rico, don Cosme de Mier y Trespalacios. Por desgracia, esta mujer falleció sin tener hijos, a los cuatro años de contraer nupcias y, por lo tanto, su marido quedó apartado de la sucesión al liderazgo de la familia. Por su parte, el conde de Santiago falleció cinco años más

tarde; la hija mayor que aún vivía, doña María Isabel Velasco Altamirano y Ovando, era soltera; en su calidad de sucesora de mayor edad, heredó un título y un patrimonio reservado a una línea específica de sucesores. Cuando murió su único primo, cuatro años más tarde, habiendo dejado solamente una hija joven, doña María Isabel heredó otros títulos y patrimonios. Para consolidar su poder matriarcal, nombró a su hermana menor, doña María Josefa Velasco y Ovando, como encargada de los negocios familiares. Entre 1797 y 1802, las dos hermanas dirigieron con todo éxito una de las empresas agrícolas comerciales más grandes de México; pero cuando doña María Isabel, la condesa de Santiago, falleció en 1802, sus títulos y bienes pasaron a doña Ana María, la hermana que la seguía en edad y que, por añadidura, era casada. Doña María Josefa, la hermana más astuta en el plano comercial, se vio obligada a entregar sus títulos y bienes a su cuñado.

Uno de los pocos ámbitos en los que las damas de la elite podían adoptar un papel público activo era en las obras de beneficencia de la Iglesia, que normalmente estaban dirigidas a mujeres necesitadas. Bajo la orientación directa o indirecta de la Iglesia, las mujeres laicas se unían para el sostenimiento económico de los orfanatos, las escuelas para niñas necesitadas, los refugios de mujeres y los hospitales de mujeres. Por ejemplo, en 1798, bajo la dirección de la Hermandad de la Caridad de Buenos Aires, setenta y tres mujeres de clase alta se comprometieron a donar, cada una, una cama y ropa blanca para el Hospital de Mujeres; cincuenta de ellas donaron, además, fondos que cubrían un día de alimentación de las pacientes. En la multitud de instituciones promovidas por mujeres y hombres prevalecía la idea de que las mujeres, debido a su fragilidad, necesitaban un control y una protección social especiales. La misma idea de protección y ayuda a la mujer carente de medios se reflejaba en los aportes de dotes benéficas especiales para "jóvenes honestas pero necesitadas" que deseaban casarse o ingresar a un convento.

Las mujeres de la elite y las que aspiraban a serlo eran víctimas de un estricto sistema paternalista, pero, a la vez, también jugaban en él. Estaban sujetas a un férreo control de su virginidad antes del matrimonio. La capacidad de elegirse un marido estaba limitada y, con frecuencia, se veía manipulada para consolidar la posición social y las fortunas de las familias involucradas. Dedicadas al hogar y a tener hijos, se esperaba de ellas que fueran un modelo de virtud católica. También se les requería que se ajustaran a un criterio dual de conducta sexual en el cual los maridos tenían permitido actuar libremente, pero en el cual ellas debían guardarle estricta fidelidad.

Pero las mujeres de clase alta no vivían aisladas; más bien, disfrutaban de una vida de sociabilidad y, comparadas con las de otras clases, de lujos. Recibían mejores alimentos, tenían una mejor vivienda y ropas, y sus necesidades estaban mejor satisfechas que las de cualquier otro grupo de mujeres.

Rodeadas por sirvientes y esclavos, rara vez se les solicitaba que realizaran cualquier tipo de trabajo físico arduo. Si bien gran parte de su vida social transcurría entre el chismorreo, las visitas a las amigas y la participación en actividades patrocinadas por la Iglesia, también gozaban de la oportunidad de ejercer su influencia –si bien discretamente– entre sus familiares y amigos.

Capítulo 7

Las esposas de Cristo y otras mujeres religiosas

> En el nombre de Dios Todopoderoso y su Divina Gracia, amén. Sépase que yo, Sor Juana Isabel San Martín de la Santísima Trinidad, nacida en esta ciudad, con veintitrés años e hija legítima de don Manuel de San Martín y de doña Isabel Hidalgo, habitantes [de Buenos Aires]; de cuerpo sano y en pleno uso de mis facultades mentales debido a la infinita gracia de Dios Nuestro Señor, y encontrándome en el noviciado del monasterio de Santa Catalina de Siena, a punto de convertirme en monja, cosa que he deseado fervientemente durante muchos años porque sé que las dificultades y los peligros del mundo son un obstáculo para servir a Dios y para lograr un estado de perfección; habiendo consultado frecuentemente con mis devotas instructoras, que han aprobado mi decisión; por lo tanto, he decidido redactar mi testamento y renunciar a las cosas temporales de este mundo[1].

La América Latina colonial estaba poblada por una sociedad profundamente religiosa, un mundo en el cual se requería que todos adoptaran un dogma y un conjunto de creencias religiosas: el de la Iglesia Católica Apostólica Romana. La Iglesia estaba presente (o, tal vez, podríamos decir "omnipresente") en las colonias en el plano espiritual, el ritual y el físico. La religión gravitaba en numerosas esferas de la vida cotidiana: ayudaba a organizar las creencias, las acciones sociales y las interacciones de todos los habitantes de la región. La religión ayudó a definir y a hacer cumplir los roles de cada

[1] Tomado del renunciamiento y el testamento de Sor Juana Isabel San Martín de la Santísima Trinidad, Buenos Aires, 1813, en Archivo General de la Nación (Argentina), Escribanías, registro 4, folios 327-329v.

género. Así, no sorprende que la religión haya afectado profundamente a las mujeres hispánicas ya que les suministró opciones de vida, el escenario en el cual organizar sus vidas sociales y espirituales, y las oportunidades de mostrar su piedad personal.

Ese día de 1813, al ingresar al convento de Santa Catalina de Siena, Juana Isabel San Martín tomaba una decisión existencial que miles de mujeres de la América colonial habían tomado antes que ella. Al igual que todas las mujeres de la elite, la habían alentado a "adoptar un estado": casarse con un hombre o casarse con Dios. La mayoría elegía la primera opción, pero un grupo importante de mujeres como Juana elegía ingresar a monasterios de religiosas. Al hacerlo, se convertía en miembro del único grupo femenino claramente identificable de la sociedad colonial. También se unía a un grupo de mujeres que se dedicaban a su propia salvación personal y que, además, beneficiaba a otros con sus plegarias. ¿Por qué los conventos eran importantes para las mujeres habitantes de las colonias? ¿Qué tipo de vida les esperaba dentro de esos muros a Juana Isabel y a miles de otras mujeres que la habían precedido? ¿Por qué las mujeres elegían una vida de reclusión en un convento? ¿Qué otros tipos de participación religiosa existía para las mujeres que buscaban tener una vida espiritual, pero que no querían vestir los hábitos?

Los conventos cumplían numerosos papeles; ofrecían a todas las mujeres una familia sustituta y un estilo alternativo de vida; al mismo tiempo, aliviaban a la sociedad de la carga de tener que sostener económicamente a un exceso de mujeres de clase alta. Satisfacían las necesidades religiosas al promover la piedad religiosa y al suministrar a las mujeres una forma de expresar sus intereses religiosos. Los conventos significaban, además, un respetable lugar donde podían vivir las mujeres de clase alta que no se habían casado o que no podían hacerlo, y también para las consideradas anómalas y para las viudas acaudaladas. Tener una hija o una nieta en un convento formaba parte de la estrategia familiar ya que esta circunstancia hacía que la familia fuera identificada como rica y honorable, además de pertenecer a una elite que compartía valores profundamente religiosos. En pocas palabras: los conventos eran una parte indisoluble de la sociedad colonial; estaban vinculados a la sociedad "blanca", respondían a las necesidades de este grupo y reflejaban la visión social y racial que la elite colonial tenía del mundo.

Los conventos eran la quintaesencia de las instituciones urbanas. Se consideraba impensable que un grupo de mujeres viviera aislado en el campo. Sólo en las ciudades podía haber conventos con la protección, los servicios, los consejeros religiosos y los benefactores que las mujeres necesitaban para sobrevivir y prosperar. Los conventos terminaron encontrándose en las ciudades principales y secundarias de la América colonial, salvo las que

carecían de suficiente población de base o las que eran consideradas como áreas inseguras.

Las monjas comenzaron a arribar a las ciudades de la América hispana al cabo de veinte o treinta años de su fundación. El primer convento de la ciudad de México, Nuestra Señora de la Concepción, fue fundado luego de diecinueve años de la conquista, en 1540; y el primero de Lima, a los veintiséis años. En Puebla, el primer monasterio femenino fue fundado luego de treinta y siete años posteriores a la fundación de la ciudad. Veinticinco años más tarde, la demanda de más espacios había superado de tal forma la oferta que fue construido un segundo convento para "mujeres que desearan tomar los hábitos religiosos y abandonar el mundo".

Sólo en los pueblos fronterizos pobres, peligrosos y aislados la instalación de conventos fue un proceso más lento. El primer convento de Santiago de Chile, un convento de hermanas pobres de Santa Clara, por ejemplo, fue fundado casi setenta años después de la creación de la ciudad. Buenos Aires esperó ciento sesenta y cinco años para que se estableciera en ella el primer convento. La cantidad de conventos finalmente creada en cualquier ciudad variaba según la prosperidad de la región y según la cantidad de pobladores; de esta forma, las ciudades más ricas solían tener más establecimientos.

Conforme los primeros conventos fueron estableciéndose en la América hispana, la Iglesia Católica cambió la estructura del poder de los monasterios femeninos. El Concilio de Trento, ese monumental cónclave cuyo tema central fue la Contrarreforma, puso en marcha una serie de reformas dirigidas a poner los conventos femeninos bajo el control de las órdenes religiosas dirigidas por hombres. A partir de mediados del siglo XVI, los conventos se subordinaron a los capítulos generales de su correspondiente orden dirigida por sacerdotes. Además, el concilio estableció estrictos principios referidos al noviciado, la profesión de la fe, la vida comunitaria y el enclaustramiento riguroso de las religiosas.

Pese a las reglas más estrictas respecto del enclaustramiento de las monjas –o, tal vez, debido a esas mismas reglas–, la cantidad y dimensión de los conventos siguieron aumentando durante el siglo XVII. Nótese como paradoja que el crecimiento de los conventos en el siglo XVII pudo haber surgido de una economía en retracción, que hacía que fuera preferible enviar a las hijas a un convento y no tener que casarlas con candidatos que se encontraban por debajo de las aspiraciones sociales y económicas de la familia. Así, los conventos respondían a la necesidad que tenía la elite de reducir su cantidad componente. Nada más que en México se fundaron treinta y ocho conventos antes del siglo XVIII. Si bien se siguieron fundando conventos de monjas en el siglo XVIII, en general estabilizaron su población entre 1650 y 1750, y con posterioridad comenzó una gradual declinación en tal cantidad.

En Brasil, a diferencia de la América española, los conventos se fundaron más tarde; por ejemplo, cuatro fueron establecidos en la ciudad de Salvador, estado de Bahía; pero la ciudad esperó más de ciento veinte años antes de la creación del primer monasterio de monjas, cosa que sucedió en 1677. Antes de esta fecha, las mujeres brasileñas que buscaban ingresar a un convento viajaban a Portugal para tomar los votos religiosos. El Estado portugués dudó en fundar monasterios de monjas porque creía que exacerbaría la escasez de mujeres blancas en las colonias; pero las clases altas coloniales finalmente presionaron al Estado para que éste satisficiera lo que ellas veían como una necesidad religiosa y social.

En el siglo XVIII podía encontrarse una multiplicidad de órdenes femeninas en las ciudades de la América colonial: las concepcionistas, las hermanas pobres de Santa Clara, las capuchinas, las agustinas, las dominicanas, las urbanistas, las clarisas, las cistercienses, las brígidas, las jerónimas y la Compañía de María. Estos conventos se clasificaban en dos grandes grupos: los descalzos, también llamados "órdenes capuchinas"; y los conventos calzados, cuyos miembros tenían permitido llevar zapatos. Los primeros, presentes en mucha menor cantidad, tenían como compromiso una vida más austera de pobreza y oración.

La financiación y el mantenimiento de los conventos constituían los medios por los cuales las mujeres prominentes y de fortuna expresaban su religiosidad, al tiempo que, mediante dicha acción, se elevaba su rango social y su preparación para el futuro. Hay numerosos ejemplos de viudas de buena posición que impulsaban la fundación de determinado convento –y suministraban los fondos para ello–, y luego ellas mismas tomaban los votos religiosos. Doña Úrsula Luisa de Monserrat, única heredera de una importante fortuna de la ciudad de Bahía del siglo XVIII, fundó el convento de Nossa Senhora das Mercês y se convirtió en su primera abadesa. Los conventos también podían ser fundados por hombres socialmente prominentes, parejas casadas o grupos de mujeres devotas. Algunos conventos se fundaban como tales, mientras que otros surgían de diversas instituciones benéficas. Por ejemplo, el convento de Santa Clara, en Cuzco, fue establecido originalmente en 1551 como hogar para mestizas huérfanas. Durante la siguiente década se convirtió en un convento franciscano; y hacia 1564 albergó a treinta y dos monjas, veinte de las cuales eran españolas y doce, mestizas.

Es imposible calcular la cantidad total de monjas que ingresaron a los conventos de la América colonial. En sólo una región, Nueva España, había más de veinticuatro mil religiosas en conventos al comienzo del siglo XIX; de ellas, más de nueve mil monjas vivían en cincuenta y siete conventos de la ciudad de México. Aproximadamente para la misma época, había doscientas de ellas en Bahía, capital de la América portuguesa. Probablemente en toda la

América española y portuguesa vivían seis mil mujeres dentro de los muros de los conventos al momento de la Independencia. No obstante, las religiosas representaban una pequeña fracción de toda la población. En la ciudad de México constituían más o menos un siete por ciento de la población de la ciudad, mientras que en Bahía totalizaban menos de un dos por ciento.

La cantidad de monjas que se encontraba en cada convento variaba sustancialmente; nótese que los conventos más estrictos de religiosas descalzas solían ser establecimientos pequeños, con una población de entre quince y treinta y cinco monjas. Los conventos que albergaban órdenes calzadas estaban en el rango de cincuenta y cien religiosas, si bien algunos tenían entre doscientas y trescientas mujeres que se habían ordenado. En general, las órdenes descalzas, con un estilo de vida más ascético, atraían más o menos la mitad de la cantidad de novicias que las órdenes calzadas. La cantidad máxima de monjas permitidas en los conventos se fijaba en el reglamento interno de cada uno de ellos; sin embargo, a veces el límite provenía de la Corona. Por ejemplo, el convento Destêrro, de Bahía, no tenía más que cien religiosas. En la América portuguesa, estas cantidades no acobardaban a los padres acaudalados que querían que sus hijas entraran en un convento; sencillamente las enviaban de regreso a Portugal para que tomaran sus votos y las hacían entrar a un convento allá.

Para ingresar a un convento como novicia, a toda joven se le tomaba un examen respecto de su vocación religiosa y su libre albedrío al momento de tomar los votos. Cada potencial novicia también debía demostrar su edad, el haber recibido el sacramento del bautismo y el tener pureza de sangre. Las postulantes debían ser blancas, devotas, haber sido adecuadamente criadas, legítimas, racialmente puras y, habitualmente, vírgenes. En ocasiones, se soslayaba alguno de estos requisitos, pero otros se cumplían al pie de la letra. Por lo general, la pureza racial era una condición esencial. La legitimidad, por su parte, era deseable, pero no necesaria; y esto se explica a partir del hecho de que un convento era el lugar perfecto para cobijar a jóvenes mujeres nacidas en cuna noble, pero ilegítimas. La potencial monja también debía demostrar que su familia tenía suficientes recursos económicos para sostenerla dentro de los muros del convento.

La duración del noviciado variaba según el convento y la edad de la joven; pero este período de prueba siempre duraba al menos un año. Durante este tiempo, las potenciales monjas aprendían las reglas de la comunidad mientras se adaptaban a la vida monástica. Al final de este período, a cada postulante se le tomaba un examen en materia de religión, plegarias y reglas del convento. En la ceremonia final, una monja les tomaba los cuatro votos –obediencia, castidad, clausura y pobreza– y simbólicamente se las casaba con Cristo.

Respecto de la mayoría de las religiosas, la edad en que tomaban los votos es difícil de determinar, si bien existe alguna información fragmentaria. En teoría, algunos conventos estaban abiertos a mujeres jóvenes desde los doce años; pero entre las monjas que habían ingresado al convento de Santa Catalina de Siena de Buenos Aires durante el siglo XVIII, si bien se desconocía la fecha de nacimiento de estas mujeres, la edad promedio era algo más de veintiséis años. La mujer más joven que tomó los votos tenía dieciséis años, mientras que la mayor tenía cuarenta y cinco. Aun excluyendo unas cuantas viudas del grupo, la edad promedio de las monjas ordenadas estaba muy por encima de la edad promedio de matrimonio para las mujeres de la elite, lo cual sugiere que el convento –al menos, para algunas mujeres– era una solución a la que se echaba mano cuando la perspectiva de matrimonio era incierta.

La cantidad de mujeres que procuraban ingresar a un convento reflejaba las condiciones locales; por ejemplo, la proporción del género dentro de la elite y el nivel general de prosperidad local. En regiones donde las mujeres eran abundantes –con frecuencia, regiones en decadencia donde la emigración de los hombres los había dejado en inferioridad numérica–, el convento solía ser una solución muy atractiva para las mujeres de la elite. La decadencia económica, las familias numerosas y la reducción de los patrimonios económicos hacía que el convento fuera una buena alternativa al matrimonio; por su parte, las familias que no podían suministrar una dote adecuada a sus hijas las alentaban a buscar una vida religiosa. Durante las décadas de 1740 y de 1750 se produjo una declinación económica en las regiones productoras de azúcar del noreste de Brasil; al mismo tiempo, la cantidad de novicias que procuraban ingresar a los conventos bahianos aumentó de manera drástica. Un noble bahiano dijo que pesaba sobre su patrimonio una restricción jurídica y, por lo tanto, no podía casar a sus hijas con hombres del rango social adecuado; por eso, las enviaba a un convento. En una carta donde se requería la fundación de un convento, el Cabildo de Buenos Aires explicó la dinámica de enviar hijas a los conventos; se le señaló al rey que "la mayor parte de los ciudadanos honorables [de esta ciudad] apoyan este proyecto y toman en consideración que, a fin de casar a una hija con un mínimo de decencia, se precisa mucha más fortuna que la necesaria para que dos hijas se conviertan en monjas" [2].

Ciertos conventos, como el Destêrro, situado en Bahía, atraían en grandes cantidades a las mujeres integrantes de la elite regional y daba la bienvenida a las hijas de los magnates terratenientes y comerciantes. Otros conventos atraían a mujeres de los sectores sociales medios, como las hijas de administradores de haciendas y de burócratas gubernamentales. Las hijas de personas

[2] Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina* (Buenos Aires: Ediciones Don Bosco, 1971), 5: 42.

que se encuadraban en un entorno social más modesto –tenderos, artesanos y proveedores– y que ingresaban a un convento eran siempre racialmente "puras" y de nacimiento legítimo.

Había dos tipos de monjas en cada convento, lo cual constituía un reflejo de la jerarquía imperante en la sociedad colonial. La elite que se encontraba en cualquier convento estaba formada por las monjas de toca negra. Debajo de ellas en prestigio y poder –aunque, con frecuencia, igualmente numerosas– se encontraban las monjas de toca blanca, mujeres de orígenes sociales no tan encumbrados. Estas mujeres ingresaban al convento con dotes más pequeñas y gozaban de menos tiempo de ocio y de menos comodidades que las monjas que habían tomado los hábitos cumpliendo con los requisitos regulares de admisión. Además de sus roles religiosos, también llevaban a cabo los quehaceres domésticos que se necesitaban dentro del convento.

En la mayoría de los conventos, los de las órdenes de religiosas calzadas, se requería que las monjas tuvieran una dote en efectivo y un ingreso anual; de esta forma se limitaba la cantidad de mujeres que podían ingresar como monjas de toca negra. La dote de las monjas variaba dentro de cada convento y de uno a otro. A principios del siglo XVII, las monjas que ingresaban en el convento Santa Catalina, de Cuzco, solían aportar dotes que se encontraban en el rango de los dos mil a los tres mil trescientos pesos; pero una mujer, la hija de un acaudalado conde, recibió una dote de diecisiete mil pesos. Con el tiempo, estas asignaciones tendieron a ser más sustanciales. En la ciudad de México del siglo XVI y gran parte del siglo XVII, las religiosas solían aportar entre mil y dos mil pesos; hacia fines del siglo XVII, la dote había subido a tres mil pesos; y hacia el siglo XVIII, la dote mínima requerida en conventos como el Jesús María era de cuatro mil pesos. Si bien se trataba de sumas sustanciales, por lo general eran menores que la cifra necesaria para casar una hija con un marido socialmente aceptable.

En algunos conventos se exigía que las dotes se pagaran de inmediato; en otros se permitía el pago en cuotas; y en otro grupo de conventos se permitía que la familia de la monja hipotecara sus bienes al tiempo que se prometía el pago de intereses hasta que se cancelara el pago. Hacia el siglo XVIII, las españolas pobres y honestas que carecían de respaldo financiero recibían licencias especiales para pedir donaciones que les permitieran reunir la dote para ingresar como monjas de toca blanca. Un historiador ha calculado que aproximadamente la mitad de las mujeres a las que se les permitía recaudar dinero de esta forma lograban tomar los votos religiosos. Si bien carentes de fortuna personal, estas mujeres solían tener, a través de sus familias, fuertes lazos de parentesco o de amistad con la elite rica o la jerarquía de la Iglesia.

Además de las dotes, el ingreso a un noviciado y la toma de los votos definitivos implicaba el gasto de la correspondiente celebración, con toda

pompa y boato. La toma de los votos implicaba un matrimonio, y se lo celebraba como tal. En algunos conventos, esa celebración estaba formada por comida, música y despliegues festivos varios. Una monja, la madre María Luisa de San Bartolomé, calculó que su ingreso al convento de la Concepción, de Puebla, le había costado a su padre "más de cinco mil pesos en monedas de oro". Además de los tres mil pesos de su dote, esta toma de votos había implicado el desembolso de dinero en "donaciones, comidas, alojamiento y gastos de manutención," y el valor de "una buena celda"[3].

En las órdenes de religiosas descalzas se respetaban votos estrictos de pobreza y, por lo general, se aceptaban novicias sin dote. Por ejemplo, para ingresar en el convento de las capuchinas de Buenos Aires, toda mujer necesitaba tener solamente "un simple catre de patas de hierro con cabecera de madera y mesa de luz, ropa de cama modesta, hábitos religiosos y utensilios para los quehaceres". En algunos conventos donde no se requería dote se solicitaba un ingreso anual para la manutención de la monja.

En algunos conventos, a las religiosas se les permitía heredar bienes de su familia. Prácticamente en todos los casos, el valor de estos bienes era menor de lo que la monja habría heredado si, en lugar del convento, hubiera elegido el matrimonio. En los conventos en los que se permitía que las monjas fueran propietarias de bienes privados también se les permitía manejarlos, así como administrar, rentar y vender tierras y casas, y prestar dinero. Adicionalmente, los ingresos personales de las monjas (es decir, las "reservas") –con frecuencia, obtenidos a través de bienes que generaban rentabilidad– cubrían los gastos que excedieran los sufragados por el convento. Estos fondos permitían a las religiosas más acaudaladas comprar hábitos suntuosos, adornos caros y alimentos especiales como el chocolate; ellas continuaban con su vida espiritual mientras se hacían cargo de responsabilidades adicionales y ciertas actividades comerciales, como lo hacían las mujeres que vivían fuera del convento.

Un gran ejemplo de una monja con una extraordinaria capacidad para los negocios fue Catarina de Monte Sinay, miembro del convento Destêrro, sito en Bahía. En su testamento, redactado en 1758, Catarina consignó un capital corriente que equivalía a la mitad del ingreso anual total de su acaudalado convento[4]. Este dinero se invirtió en préstamos efectuados a personas de

[3] Archivo del Convento de la Concepción, Puebla, testamento de la madre María Luisa de San Bartolomé, 1686, citado en Rosalva Loreto López, "La fundación del convento de la Concepción: identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, editora, *Familias novohispanas: siglos XVI al XIX* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1991), 170.

[4] Arquivo do Convento de Santa clara do Destêrro, Bahía, Caixas 1 y 2, citado en Susan Soeiro, "Catarina de Monte Sinay", en David G. Sweet y Gary B. Nash, editores, *Struggle and Survival in Colonial America* (Berkeley: University of California Press, 1981), 266-271.

Bahía, Ilheus, Río y Minas Gerais; también se invirtió en bienes ofrecidos para arriendo, lo cual incluía cinco regios edificios residenciales, y, además, una pastelería, administrada por ella, en la que trabajaban doce esclavos (seis hombres y seis mujeres) que pertenecían al convento.

Si bien algunas monjas se dedicaban a los negocios, otras emprendieron una vida de auto denigración: expiaban sus pecados y los de sus conciudadanos sufriendo una imitación de las heridas de Cristo. Victória da Encarnaçao, una de las religiosas y compañera de Catarina de Monte Sinay, fue una de esas mujeres; era conocida por sus buenas obras, sus milagrosos poderes y su austero estilo de vida. Victória practicaba la mortificación de la carne: comía sólo pan y agua, vestía un cilicio durante el día, se flagelaba por las noches y realizaba las estaciones de la Cruz todas las semanas cargando ella misma la cruz. Era claro que, dentro del encierro del convento, las mujeres tenían para elegir diferentes formas de vida.

La vida dentro del convento también experimentaba grandes variaciones según el momento, el lugar y la orden. En teoría, las mujeres emprendían una vida religiosa para dedicarse al servicio de Dios. Sus roles primarios eran los de expresar su devoción a Dios y perfeccionar sus vidas espirituales. Las monjas también aceptaban una vida gobernada por un reglamento comunitario y marcado por un ritual de horas canónicas en las que se alternaban períodos de silencio, oración, meditación y ayuno.

La vida era particularmente difícil en los conventos de las órdenes descalzas, donde el alimento era más austero (sólo pescado y vegetales), los ayunos eran más regulares y las comodidades eran inexistentes. En búsqueda de la perfección religiosa, las monjas descalzas se dedicaban al autocontrol, la humillación, el sufrimiento y la automortificación de la carne. Sus pocos bienes materiales eran una cama, un colchón, algunas sábanas, un cubrecama, una almohada, el hábito, un candelero, algunos platos y, tal vez, una alfombra y un mantel. En su afán de complacer a Dios, practicaban la flagelación, glorificaban las experiencias y las visiones místicas, y seguían una vida de plegaria contemplativa. El día litúrgico de una monja descalza solía comenzar con las plegarias de medianoche en el coro de la iglesia del convento. Luego de rezar durante una hora, las monjas volvías a sus celdas para dormir, pero se las despertaba a las cinco de la madrugada para asistir a misa y recibir la comunión. Se les concedían quince minutos para que tomaran un breve desayuno; a las seis y media de la mañana, las monjas retomaban las plegarias, a lo cual seguía una hora de ejercicios espirituales. Desde las ocho y media de la mañana hasta las once, las monjas volvían a sus celdas y, luego de limpiar, se dedicaban a realizar tareas manuales como el fregado de pisos o el lavado de ropa de cama en un recinto comunitario. Mientras trabajaban, rezaban o escuchaban algún texto religioso leído en voz alta. Antes del almuerzo, que

tenía lugar a las once y cuarto de la mañana, las monjas nuevamente volvían a la iglesia para realizar un período de reflexión personal y un examen de conciencia que les permitiera ver sus defectos personales.

Mientras comían, las monjas escuchaban lecturas religiosas –por ejemplo, biografías de monjas ejemplares–; durante el Adviento y la Cuaresma, practicaban actos públicos de penitencia. Luego de regresar una vez más a la iglesia para el Miserere, tenían una hora, entre las doce del mediodía y la una de la tarde, para disfrutar de un "recreo" comunitario, que solía consistir en conversación sobre temas espirituales o relatos religiosos edificantes. La siguiente hora se dedicaba a la plegaria en privado o al descanso; a las dos de la tarde, las monjas regresaban a la iglesia para las Vísperas. Entre las tres de la tarde y las cinco nuevamente realizaban tareas manuales; de cinco a siete menos cuarto recitaban plegarias y realizaban ejercicios espirituales que ayudaran a guiar sus pensamientos. A continuación, cenaban y luego tenían otra hora de plegaria. A las ocho de la noche, las monjas volvían a las celdas para dormir hasta las plegarias de medianoche. Una vez a la semana, las monjas se reunían para examinar públicamente sus faltas y defectos, tras lo cual recibían ejercicios penitenciales especiales para los días siguientes.

Aunque también seguían una rutina de plegaria y meditación, las monjas de las órdenes calzadas solían gozar de una vida más cómoda. Pese al voto de pobreza, a las mujeres de estos conventos se les permitía conservar sus posesiones privadas, como esclavos, platería, decoraciones y dinero en efectivo. En algunos conventos, como el de las Hermanas Pobres de Santa Clara, sito en Salvador, eran famosas por su estilo de vida costoso y despilfarrador, donde circulaban las ropas refinadas, las joyas y las sirvientas personales. Comparadas con otras órdenes, estas mujeres llevaban una vida de derroche de muros del convento hacia adentro: decoraban sus celdas con muebles importados, llevaban hábitos adornados con cintas y bordados, se teñían el cabello, llevaban maquillaje y consumían bienes de lujo. Las monjas no sólo compraban habitaciones privadas dentro del convento, sino que, además, pagaban para hacerse renovar sus aposentos.

Una típica monja de una orden calzada seguía un cronograma de devoción personal y comunitaria, así como de lecturas espirituales; pero también había tiempo para tareas menos elevadas dentro del convento: costura, bordado, tejido, confección de encajes, preparación artesanal de rosas de seda, pintura de cuadros religiosos para decorar sus celdas y la preparación de dulces y medicamentos. A menudo, los dulces y las confituras producidas por las monjas se conocían localmente por nombres sugestivos y un tanto atrevidos como "levantaviejos", "besitos", "lenguas de dama", "suspiros de hombres", "caricias de amor" o "vientre de monja". Además, se organizaban festividades especiales para celebrar el hecho de que las novicias hubieran tomado los

votos, y también abundantes banquetes con motivo del día del santo de cada convento. En los conventos de menores recursos, las monjas llevaban a cabo tareas esenciales para la supervivencia, como el horneado, el cuidado de las gallinas o la matanza de animales para utilizarlos como alimento.

Las monjas vivían encerradas detrás de los muros del convento para protegerse de la contaminación del mundo; por su parte, la mayor parte de estas instituciones se regía por normas que determinaban quiénes podían atravesar esos muros. Pero si bien esas normas mantenían a muchos fuera del convento, en la entrada de éste, la portería, se reunía un grupo variopinto de personas con intenciones de visitar, vender artículos y, en general, brindar entretenimiento. Se permitía que las monjas distribuyeran alimentos a los necesitados, que chismorrearan con los visitantes en los recintos de recepción (los locutorios), e intercambiaran bienes a través de las puertas del convento. En el convento de Santa Catalina, en Córdoba, se comercializaban piezas de cerámica producidas por las esclavas dentro de los muros del convento.

Si bien los conventos del siglo XVI eran recintos más bien austeros, durante el siglo XVII surgieron acusaciones de una vida disipada dentro de sus muros. Los poetas barrocos hacían referencia a monjas lascivas que tenían relaciones ilícitas con monjes y sacerdotes; además, se presentaron acusaciones ante la Santa Inquisición de ofrecimiento de servicios sexuales y de abusos sexuales. En la América española, al menos una monja y un fraile fueron denunciados por tener relaciones carnales ilícitas que dieron como resultado el nacimiento de un hijo; una monja bahiana tuvo un amorío con su capellán, quien entró a la habitación de ella a través de una puerta-trampa de la iglesia del convento. En general, estas aventuras "picantes" eran infrecuentes; por su parte, los escándalos periódicos no evitaban que la elite siguiera enviando a sus hijas a los conventos. Un historiador ha sugerido que las ventajas sociales y económicas de enviar a una hija al convento superaban ampliamente cualquier posible contaminación moral.

En efecto, para numerosas monjas, la vida en el convento era, tal vez, demasiado cómoda. Durante el siglo XVII se produjeron varios intentos fallidos de reformar los conventos; pero recién a mediados del siglo XVIII la Corona y la Iglesia intentaron una reforma integral de los monasterios femeninos de la América española. A manera de reacción a lo que habían visto como un estilo de vida demasiado mundanal, las autoridades eclesiásticas intentaron que regresara la vida simple y austera dentro de los conventos. Se retrataba a las monjas como mujeres que no se privaban de ningún lujo, acompañadas de grandes cantidades de sirvientas y esclavas, y con un contacto tan frecuente con el mundo exterior que la espiritualidad del convento había quedado socavada. Exhortadas a volver a una vida más simple, varias monjas resistieron exitosamente afirmando que ellas no habían ingresado en la orden para vivir

en una comunidad de autosacrificio. Pese a las presiones de la Iglesia y del Estado, no se presentaron acusaciones importantes, si bien las relaciones entre los conventos y sus obispos quedaron muy tensas.

La inmovilidad geográfica de las monjas era mucho mayor que la de las mujeres no religiosas. La única excepción a esto eran las pocas monjas de avanzada edad que eran elegidas para ayudar a fundar una filial de un convento. Si bien al principio las religiosas llegaban a América desde España y Portugal, los conventos que surgieron luego fueron fundados por monjas que llegaban de monasterios establecidos en ciudades coloniales cercanas. Por ejemplo, en 1745, cinco religiosas provenientes del convento de Santa Catalina de Siena de Córdoba fundaron un capítulo en Buenos Aires. Tres de las monjas fundadoras eran de Buenos Aires. En 1749, un grupo de religiosas provenientes de Santiago de Chile, de la orden de las capuchinas, fundó en Buenos Aires otro convento.

Luego de tomar los votos definitivos, las monjas no tenían planes de abandonar el convento. Habían tomado un compromiso de por vida que, en promedio, duraba al menos cuarenta años. Sin embargo, ingresar a un convento no significaba que una monja se viera aislada de su familia y amigos; incluso puede decirse que muchas de ellas encontraron dentro del convento una vida social animada y rica. Con frecuencia, varias parientas cercanas de la misma familia ingresaban al mismo convento. De esta forma, hermanas, primas, tías y sobrinas reproducían dentro del claustro muchos de los patrones de sociabilidad que habían conocido fuera. Algunas familias de la elite enviaban a dos, tres y hasta cuatro mujeres de cada generación al convento: el Soledade, de Bahía, por ejemplo, albergaba a cinco hermanas de la misma familia. A lo largo de tres generaciones, la familia Pires de Carvalho, oriunda de Bahía, envió al convento a diecinueve de veintiséis mujeres de la familia. En Buenos Aires, seis hermanas de la familia Palma ingresaron al convento de Santa Catalina de Siena en un período de ocho años. Debido a que las monjas provenían de la misma clase social, con frecuencia se conocían entre sí antes de unirse a la comunidad religiosa. Y si los hombres de esas mismas familias pertenecían al clero, las religiosas también podían mantenerse en contacto con sus hermanos, tíos y primos aunque no abandonaran jamás el claustro.

Además de los bienes personales de titularidad de las monjas, los conventos, al igual que los monasterios, percibían ingresos provenientes de bienes raíces e hipotecas (los "censos"), que acumulaban mediante inversiones y donaciones de generosos benefactores. Los conventos contaban con amplios portfolios de bienes raíces, tanto en la ciudad como en el campo. Las religiosas, elegidas por sus pares, administraban esas propiedades o, al menos, supervisaban su manejo (véase el documento 8). Los conventos también realizaban préstamos de dinero, es decir, oficiaban de banqueros y administradoras del

dinero del convento, actuaban como terratenientes en el manejo de sus bienes urbanos y rurales, y también como dueños de esclavos. Además, empleaban a trabajadores calificados y no calificados, artesanos, artistas, abogados y administradores; y eran las monjas, nuevamente, las que, con su talento financiero y gerencial, supervisaban estas complejas empresas. No sorprende que, teniendo una hija, una tía o una hermana en un convento, se facilitara el acceso al crédito de la familia.

Los conventos eran unidades autárquicas administradas por una abadesa, un mayordomo y un grupo de monjas encargadas de responsabilidades específicas dentro del claustro (es decir, administradora asistente, portera, instructora de novicias y jefa de enfermeras). Así, un grupo de religiosas de entre cinco y quince miembros tenía también la oportunidad de ejercer cierto liderazgo y responsabilidad. No sólo regían su propia comunidad; además, determinaban quién tenía las cualidades necesarias para ingresar en su mundo. Pero las monjas también buscaban y recibían orientación espiritual y temporal de los asesores financieros (los síndicos), de los confesores religiosos, de los provinciales, de los obispos y de los arzobispos. El vínculo entre una monja y su asesor espiritual era fuerte, y más de una religiosa se dedicó a registrar su autobiografía espiritual sólo cuando sus confesores las alentaban a hacerlo. Si bien los conventos eran esencialmente autárquicos, siempre se encontraban bajo la dirección del obispo o arzobispo local y del vicario de monjas, que podía intervenir en los asuntos del convento e invalidar las decisiones tomadas por éstas.

Ciertos grupos de religiosas ocasionalmente se rebelaban contra su abadesa o rechazaban los cambios impuestos por la jerarquía eclesiástica. A mediados del siglo XVII, las monjas mexicanas del convento franciscano se rehusaron a obedecer una orden por la cual se les limitaba la cantidad de sirvientas que cada una podía tener en el convento. Más de cien años más tarde, las monjas de varios conventos mexicanos protestaron contra el intento realizado por la Iglesia de instituir formas de vida comunitarias más estrictas de muros hacia adentro. Estas revueltas eran reacciones conservadoras contra los intentos de modificar la forma de vida de las religiosas.

Igualmente conservadora fue la rebelión que se produjo en el siglo XVIII entre las monjas capuchinas de Buenos Aires respecto de la admisión de una aspirante de dudosos antecedentes raciales. Si bien estaban comprometidas con una vida de penurias y privaciones, las monjas no estaban dispuestas a permitir que una persona sospechosa de ser mulata se uniera a su augusta orden; y lograron derrotar tanto a la abadesa como al obispo al cerrar efectivamente el ingreso de novicias durante veinte años. Como muestra este ejemplo, los conventos no estaban divorciados de la sociedad laica ni de sus valores. Las políticas del conjunto de la sociedad se reflejaban dentro de los

muros del convento. Las políticas aplicadas en el convento con frecuencia se vinculaban con las maquinaciones y las luchas políticas externas. Por ejemplo, al mismo tiempo en que la Corona estaba juzgando a Martín Cortés, segundo marqués del Valle, y a sus seguidores por traición, Elena de la Cruz, una monja concepcionista y miembro de una familia íntimamente aliada a Cortés, sufría un examen de parte de la Inquisición mexicana por considerársela hereje. Además, de la misma forma en que las monjas demostraban camaradería, también surgía su costado partisano, envidioso y codicioso.

Pese a las limitaciones de sus vidas, las monjas lograban encontrar un lugar para la expresión de sus opiniones y la autorrealización dentro de los muros del convento. Es muy posible que la vida en el convento fuera menos cerrada para las mujeres de la elite que el matrimonio, la otra opción socialmente aceptable. Pese a estar encerradas, las monjas no se quedaban inactivas: leían, escribían y se dedicaban a tareas contables y financieras. Las monjas tenían un nivel de alfabetización muy superior a cualquier otro grupo de mujeres, y cientos de religiosas dejaron escritos que dan fe de su educación y espiritualidad. Las monjas escribían las crónicas de sus conventos, las historias de religiosas ejemplares, sus propias biografías espirituales, sus experiencias místicas, poesía y obras teatrales. También escribían y dirigían obras religiosas para su propia instrucción y entretenimiento.

También había música dentro de los muros del convento. Las monjas escribían, dirigían y tocaban música sacra, además de ejecutar una variedad de instrumentos: el clavicordio, el arpa y diversos tipos de flautas. Cantaban en los coros de los conventos para entretenimiento del público de la elite; por ejemplo, el virrey y los funcionarios gubernamentales de alto rango. En Navidad, algunos conventos celebraban espectáculos religiosos o recitales musicales a los cuales se invitaba a los notables de la ciudad. A veces, las jóvenes pobres, pero que tenían una excepcional capacidad musical eran aceptadas en los conventos como monjas de toca blanca.

Ingresar a un convento permitía a las mujeres encontrar una vida espiritual a la par que social. La América de la colonia estaba constituida por una sociedad profundamente religiosa, y el catolicismo hispánico siempre consideró la piedad como un atributo sobre todo femenino. Numerosas jóvenes tenían una auténtica vocación y buscaban emular a la Virgen María, la figura religiosa más adorada del catolicismo en su calidad de guía, protectora y especial intercesora ante Cristo. Algunas mujeres ingresaban en los conventos para escapar del pecado y el peligro imperantes en el mundo. Otras querían, además, gozar de poder económico, prestigio social y una comunidad coherente. Había otro grupo que consideraba que el convento era una forma aceptable de escaparse de una vida regida por la autoridad directa del padre o del futuro marido, al tiempo que se evitaban los aspectos más rutinarios

o más peligrosos de la vida doméstica. Y un cuarto grupo tomaba los votos bajo presión de los padres o para formar parte de la estrategia social de toda la familia. El ingreso al convento era una decisión en extremo personal, tomada por una variedad de razones y habitualmente precedida por un período de autoexamen.

Unas pocas mujeres se veían motivadas por razones espirituales o intelectuales; tal era el caso de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), probablemente la mujer más extraordinaria de la historia colonial americana. Nacida como hija extramatrimonial en un pequeño pueblo cercano a la ciudad de México, Juana Ramírez, de niña, fue considerada un genio y llevada a la corte virreinal. A los dieciocho años decidió entrar a un convento; justificó su decisión en el hecho de que no tenía interés en casarse, pero sí en procurarse una vida intelectual. Luego de una breve experiencia fallida en una orden monástica descalza, ingresó al convento de San Gerónimo. En los años siguientes, Sor Juana escribió poesía secular y religiosa, obras de teatro, tratados filosóficos y críticas teológicas; hablaba a los visitantes que llegaban ante las rejas del convento sobre temas que iban desde la matemática hasta la ciencia o la música, y defendió el derecho de las mujeres a utilizar su intelecto. Si bien fue silenciada por su obispo en 1690, Sor Juana permaneció en el convento hasta su muerte, que ocurrió cinco años más tarde debido a la peste negra.

Los conventos no solamente albergaban a las monjas. Estas instituciones hacían las veces, también, de residencias temporales para jóvenes y mujeres necesitadas de protección, techo y sustento, más allá de su estado civil. Como se trataba de comunidades grandes y complejas, significaban un santuario para un segmento considerable de la población femenina urbana. El convento de la Concepción, sito en Lima, tenía un total de 1.041 habitantes a comienzos del siglo XVIII, si bien sólo 318 de estas mujeres eran monjas, novicias o hermanas laicas. Al mismo tiempo, aproximadamente un diez por ciento de la población de Lima (3.865 mujeres) vivía en alguno de los siete conventos de la ciudad. Es probable que la cantidad de mujeres de los conventos haya llegado a su punto máximo entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XVIII; a partir de ese momento, comenzó a declinar paulatinamente.

Al igual que las ciudades en las que se encontraban localizados, los conventos constituían un mundo que reflejaba la jerarquía social, económica y racial del conjunto de la sociedad. En la cúspide de la pirámide social del convento se encontraban las religiosas: las monjas de toca negra y las de toca blanca. A continuación venían las habitantes seglares: las recogidas (*recolhidas*) y las educandas. El primer grupo estaba formado por hijas ilegítimas de ciudadanos prominentes; hijas nacidas del quebrantamiento del voto de castidad; esposas adúlteras; mujeres abandonadas o divorciadas; huérfanas; mujeres solteras que buscaban solaz y protección; mujeres

temporalmente solas o desprotegidas alguien de sexo masculino, como las esposas de mercaderes que se ausentaban durante largo tiempo; viudas; y mujeres laicas, con frecuencia, parientas pobres o amigas de las monjas, a las que deseaban acompañar.

Las educandas eran chicas jóvenes enviadas al convento para recibir una educación básica. La presencia de estas estudiantes subraya el hecho de que los conventos fueran también instituciones educativas femeninas. Al principio, algunos conventos –como el de la Concepción, en la ciudad de México– fueron concebidos como centros de capacitación para mujeres nativas. Muchas otras órdenes calzadas también suministraban cierto grado de enseñanza. Por lo general, la educación brindada para las habitantes del convento –las hijas de la elite local– consistía en lectura básica, oraciones y costura. A mediados del siglo XVIII comenzó a funcionar en América la Orden de María. Fundada específicamente para mejorar los estándares educativos de las monjas y de las mujeres en general, esta orden hizo de la educación el centro de sus actividades; pero más allá de la orden, todos los conventos contribuyeron a mejorar el nivel de la educación femenina y, tal vez, hasta crearon una identidad femenina.

En ciertos conventos no se contaba con un establecimiento educativo formal; no obstante, era habitual que allí se criaran huérfanas y otras niñas. Éstas eran siempre de origen español y, si bien solían ser pobres, con frecuencia tenían algún benefactor dispuesto a sufragar sus gastos básicos. Entre la población de esos conventos se encontraban hijas ilegítimas de hombres prominentes, hermanas de monjas, y jovencitas pobres pero decentes que habían quedado atrapadas en circunstancias difíciles. Las jóvenes que carecían de todo benefactor solían estar amadrinadas por una monja; en esos casos, se esperaba que la joven en cuestión atendiera a la religiosa casi como una sirvienta.

Todas estas mujeres solían ser blancas, lo cual reflejaba una creencia profundamente arraigada en la sociedad: la de que sólo estas mujeres necesitaban protección. El prejuicio racial imperante en los conventos era tan fuerte que incluso esas casas originalmente fundadas para servir a las nativas de cuna noble y a las hijas mestizas de prominentes conquistadores españoles (como el convento de Santa Clara de Cuzco) se convirtieron en lugares de refugio fundamentalmente para mujeres europeas. Solamente en la base de la pirámide social del convento se encontraban las mujeres que no eran de piel blanca: sirvientas y esclavas, y también "nativas donadas," que eran sirvientas que tomaban votos privados de castidad y que llevaban adelante una vida religiosa. Las esclavas, utilizadas para limpiar y cocinar, para vender dulces al público, para hacer diligencias y para llevar mensajes hacia el convento eran figuras habituales en los conventos más acomodados. Si bien las

monjas habían renunciado al mundo laico y se habían retirado a un claustro, con el correr del tiempo la cantidad de personal auxiliar que circulaba en el convento tendió a aumentar. En la década de 1660, el convento de Santa Clara de Querétaro, en México, alojaba a menos de cien monjas, pero a más de quinientas sirvientas.

Ocasionalmente, el florecimiento de la espiritualidad de las mujeres de rango social bajo provocaba admiración y reverencia entre las monjas. Un ejemplo dramático es el de Juana Esperanza de San Alberto, una esclava africana que fue llevada al convento de San José de Puebla donde su ama, María Fajardo, una viuda, había ingresado poco antes de morir, en 1611. A esta esclava se le permitió seguir en el convento, donde permaneció durante sesenta y ocho años. Mientras trabajaba en la cocina y en la enfermería, Juana también siguió los estrictos reglamentos de las carmelitas. Las religiosas la tenían en tan alta estima que se ganó el derecho de convertirse en monja un año antes de su muerte; ésta se produjo en 1679, momento en el cual toda la ciudad acudió a su funeral.

Uno de los conventos más excepcionales de la colonia fue el monasterio de Corpus Christi, situado en la ciudad de México y fundado en 1724 para las mujeres originarias. Si bien en Perú las aborígenes de cuna noble tenían permitido ingresar a ciertos conventos, en Nueva España sólo una mujer que no era española había tomado los hábitos religiosos antes del siglo XVIII. Esta mujer, Luisa de Tapia, había ingresado al Convento Real de Santa Clara, fundado por su padre, que era mestizo. Según la restricción impuesta por él mismo, sólo una mujer indígena, su hija, iba a ser admitida en una institución esencialmente española.

La creación de un convento verdaderamente indígena, reservado para las hijas de los caciques y los principales, la nobleza de la sociedad nativa, fue propuesta por el virrey de México, el marqués de Valero. Algunos jesuitas y miembros de la Audiencia de la ciudad de México se opusieron a esta idea; sostenían que no se podía confiar en las mujeres aborígenes para cumplir con las obligaciones de una monja porque eran sexualmente promiscuas, inestables, melancólicas y lentas para aprender. No obstante, prevaleció la decisión del virrey: se fundó Corpus Christi en 1724, y siguieron otros dos conventos mexicanos para nativas: Nuestra Señora de Cosamaloapán, en la localidad de Morelia (1737), y Nuestra Señora de los Ángeles, en Oaxaca (1782).

Se requería que las postulantes al convento de Corpus Christi fueran genuinamente nativas, legítimas, hijas de nobles, que jamás hubieran estado vinculadas a la idolatría, que tuvieran al menos quince años de edad, que supieran leer latín, que estuvieran capacitadas en las artes domésticas (costura y bordado), que jamás hubieran estado comprometidas ni casadas, y que fueran jóvenes virtuosas. El Corpus Christi era un convento mendi-

cante –es decir, una institución que dependía de la caridad más que de las dotes de las religiosas– y, al igual que otros conventos similares, era pequeño. El convento no albergaba a mujeres laicas ni a estudiantes, y tenía, quizás, unos veinte miembros como población promedio. A manera de reflejo de su relativa pobreza y con una posición social considerada adecuada para las mujeres originarias, sus monjas no tenían permitido percibir ingresos de fuentes privadas, ni tener sirvientas, ni vivir en celdas individuales.

Desde 1724 hasta 1821, en el convento se admitieron 147 novicias, de las cuales 105 finalmente tomaron los votos. Esas mujeres eran sobre todo de la ciudad de México. Si bien en los requisitos se hacía especial hincapié en la pureza racial indígena, la prueba concreta de indianidad que debía presentarse era tanto cultural como racial. Las novicias eran, en general, hijas de terratenientes indígenas y de miembros de la burocracia civil, pero muchas provenían también de entornos económicos modestos. Un 47 por ciento de las postulantes era huérfano, y algunas habían sido empleadas como sirvientas antes de unirse al convento. Las monjas del Corpus Christi protegieron con valor la singularidad racial de su establecimiento y lograron contrarrestar mediante un recurso judicial un intento por parte de las religiosas españolas de integrar el convento y posteriormente adueñarse de él.

Los conventos no eran las únicas instituciones religiosas que suministraban refugio temporario o permanente para las mujeres. En los beaterios, recogimientos y orfanatos se permitía a las mujeres vivir en un entorno femenino mientras se procuraban una vida religiosa estructurada. Los beaterios –congregaciones de mujeres laicas que buscaban una devoción religiosa en privado– se parecían a los conventos; pero a diferencia de éstos, no se requería una dote ni tomar votos religiosos irrevocables para ingresar. Debido a que los beaterios jamás estaban sujetos a la autoridad formal de una orden religiosa provincial, con frecuencia se sospechaba que estas instituciones y las mujeres que las integraban –casi siempre, de modestos orígenes sociales– carecían de orden y eran poco menos que incontrolables.

Las beatas afiliadas a las franciscanas fueron, en efecto, las primeras mujeres religiosas presentes luego de la conquista del Nuevo Mundo. Seis mujeres fueron enviadas a México en 1530 por la reina de España para que oficiaran de maestras para las hijas de los nativos de clase noble; pero estas damas no tardaron en volverse demasiado independientes y en dejarse influir demasiado por el Iluminismo, un movimiento místico del siglo XVI[5]. Acusadas por el

[5] También llamados "alumbrados", los seguidores del Iluminismo aparecieron por primera vez en la España del siglo XVI. Creyendo que se podía obtener un perfecto estado de gracia a través de la plegaria, alentaban una comunicación directa con Dios y la completa absorción en Él. Con frecuencia, se sospechaba que los "alumbrados" eran secretamente protestantes, y fueron acusados de ser una secta herética.

obispo Zumárraga de inculcar en sus alumnas nativas la holgazanería y el desinterés por atender a sus maridos, las beatas pronto volvieron a España. El obispo, entonces, recurrió a las hermanas clarisas, quieren prometieron ser más virtuosas, tratables y respetuosas de la autoridad.

No obstante, las beatas siguieron estando presentes en las ciudades de América. En ciertos documentos figura que, hacia el siglo XVII, había en Cuzco nueve beaterios, mientras que en Lima había seis. Los requisitos para convertirse en beata eran flexibles y variaban de un lugar a otro. Algunas beatas hacían votos de pobreza y castidad, mientras que, además, prometían llevar una vida de oración, seguían reglas de alguna orden religiosa y vivían en grupos, mientras que otras no hacían la mencionada promesa, ni seguían reglas, y vivían solas. Las beatas no vivían en claustros y con frecuencia subsistían pidiendo limosna, vendiendo artesanías y hasta realizando tareas domésticas. En Cuzco, las mujeres miembros de los beaterios aborígenes con frecuencia limpiaban las iglesias de los monasterios con los cuales las unía un lazo informal.

Por lo general, las beatas no estaban casadas o eran viudas de edad avanzada. Por lo general, eran mujeres blancas de modestos orígenes sociales (con frecuencia, hijas de artesanos y de pequeños granjeros), si bien también integraban sus filas las mestizas, las nativas y las mulatas. Todas buscaban una expresión religiosa, pero por razones personales, sociales o económicas no habían llevado a cabo un compromiso religioso formal y completo. Las beatas cuidaban a los huérfanos y a los niños abandonados, y proporcionaban escolaridad a las niñas pobres; pero dado que no estaban enclaustradas ni bajo la supervisión directa de una orden religiosa y eran de orígenes sociales modestos, con frecuencia se las acusaba de ser mujeres "descarriadas" y sospechosas de una conducta inmoral. Además, debido a que las beatas no estaban directamente sujetas a la autoridad masculina, la Inquisición española y americana las veía como una amenaza a la ortodoxia religiosa, sobre todo a ésas cuya devoción espiritual las llevara a éxtasis religiosos y a visiones místicas.

Tal vez la beata más famosa de América Latina sea Rosa de Santa María, una limeña de fines del siglo XVI canonizada en 1670. Rosa no fue sólo una beata modelo, sino que también inspiró a varias contemporáneas para que se procuraran su estilo de espiritualidad. Todas eran místicas que ayunaban regularmente y experimentaban repetidos "trances vertiginosos y refulgentes éxtasis". Al menos cinco de las seguidoras de Rosa fueron examinadas por la Inquisición de Lima, acusadas de herejía porque, además de curar a los enfermos, estas beatas afirmaban salvar almas del purgatorio, predecir el futuro, entrar en raptos y volar sobre la ciudad. Si bien algunas de estas beatas estaban casadas, todas habían evitado el contacto sexual con sus

maridos; preferían, en cambio, disfrutar de las visiones eróticas de Cristo y los "embarazos místicos" que, según ellas creían, daban como resultado el nacimiento de santos.

Rosa Egipcíaca de Vera Cruz fue otra famosa beata de humildes orígenes. Nacida en la costa de Mina, en el Golfo de Guinea, África, Rosa fue capturada, esclavizada y embarcada a Río de Janeiro en 1725. Tenía seis años de edad. A los catorce, fue violada por su dueño y luego vendida a otro propietario residente en Minas Gerais, quien la envió a trabajar a las calles como prostituta. Aproximadamente a los treinta años, Rosa comenzó a tener visiones místicas; poco después, abandonó la prostitución y se convirtió en beata. Al principio, se sospechó de que estuviera poseída por el demonio; por eso, se la encarceló dos veces, y las autoridades religiosas locales la sometieron a exorcismos y golpizas. Ayudada por un sacerdote que creía en la vocación religiosa de Rosa, volvió a Río para vivir como mujer santa dedicada a actos de caridad. Proclamaba revelaciones, experimentaba visiones sagradas y realizaba milagros; así, pronto se convirtió en objeto de veneración de ricos y pobres, esclavos y libres, personas de clase baja y alta. Rosa aprendió a leer y escribir, y en 1754 fundó el *recolhimiento* de Nossa Senhora do Parto para albergar a "las mujeres pecadoras y sin techo que hubieran confesado haber ofendido a Dios". Su popularidad la hizo poderosa, pero la Iglesia la veía con sospecha. Cuando en 1762 comenzó a criticar a los sacerdotes del lugar y a afirmar que ella era una verdadera mesías, fue detenida y acusada de herejía. Al año siguiente fue juzgada por la Inquisición de Lisboa.

El éxtasis religioso siempre fue visto con sospecha por la Iglesia; varias fueron las beatas de Nueva España que fueron llevadas ante la Inquisición durante los siglos XVI y XVII acusadas de "seguir la secta de los alumbrados". Al igual que su contraparte limeña, estas mujeres fueron acusadas de entrar en comunicación directa con Jesucristo, la Virgen María y una cantidad de santos y santas; de ser objeto de raptos y trances místicos; de seguir prácticas religiosas aberrantes; de afirmar falsamente tener estigmas; y de ser alimentadas con maná del cielo. Muchas de estas beatas residentes en México eran mujeres españolas pobres, con frecuencia enfermizas y atormentadas por los pecados de la carne, que habían buscado solaz en el exceso religioso.

Si bien tanto el misticismo como la Inquisición se tornaron menos importantes en el siglo XVIII, la mayor parte de las beatas jamás cesó de ser vista como un grupo de mujeres religiosas marginales; las que afirmaban haber tenido visiones y obrar milagros llegaban peligrosamente cerca de la herejía. Se decía que Ana de Aramburu, una beata llamada ante la Inquisición mexicana en 1801, entraba en trances, sudaba sangre de forma parecida a la de las heridas de Cristo y flotaba en el aire. En este estado, hablaba directamente con Dios, profetizaba el futuro y realizaba milagros. Durante al menos tres

años, Ana fue protegida por unos sacerdotes que le dieron techo en Puebla, en Toluca y en la ciudad de México, donde se ganó un leal grupo de seguidoras que, al igual que ella, eran de orígenes humildes. Pero Ana finalmente cruzó la línea de la herejía al afirmar que había cambiado su corazón por el de Jesús; sugería de esta forma que la Virgen María no era pura; y aconsejó a otras mujeres que, para encontrar a Dios, debían seguir los dictados del corazón y no a sus confesores. Acusada por la Inquisición de ser consorte del diablo, de pervertir sexualmente a otras beatas ("las tres estaban mezcladas; por momentos, hacían la parte del hombre; en otras ocasiones, la parte de la mujer, y hasta se ayudaban unas a otras con las manos") y de "causar agitación entre el público", Ana fue encarcelada y luego internada en un hospital con una enfermedad venérea en estado avanzado.

No obstante, algunas beatas, inspiradas por un celo religioso especial, adoptaban roles protagónicos en la fundación de ciertas instituciones locales de carácter espiritual. El dinámico liderazgo religioso de Sor María de la Paz llevó a la creación de una Casa de Ejercicios Espirituales, fundada en Buenos Aires, en 1780. Sor María era una mujer de buena cuna, nacida en Santiago del Estero, que percibía un vacío religioso como resultado de la expulsión de los jesuitas, ocurrida en 1767. Creó, entonces, la Casa para albergar a hombres y mujeres que buscaran consuelo espiritual. Ella se encargó personalmente de suministrar un edificio para la institución recaudando fondos y peticionando ante particulares, eclesiásticos y a los ricos de la ciudad que apoyaran la obra. Con la orientación de Sor María, quienes asistían a los ejercicios espirituales seguían un estricto programa de plegaria y contemplación, que duraba dieciséis horas. Bajo sus órdenes, la institución también reemplazó gradualmente la cárcel pública de mujeres (donde hombres y mujeres habían estado alojados en recintos descriptos como "un lugar terrorífico [...] totalmente carente de higiene"). En este carácter, Sor María se dedicó personalmente a reformar mujeres descarriadas y acusadas de conducta delictiva. Poco antes de su muerte, ocurrida en 1799, Sor María nombró a su sucesora, otra beata, Margarita Melgarejo, que no tenía hijos y que había quedado viuda dos veces. Luego de la muerte de su segundo esposo, Margarita se había convertido en penitente, vivía con austeridad y se sometía a privaciones corporales.

Otro lugar de protección para mujeres eran los recogimientos (en portugués, *recolhimentos*), casas laicas de refugio para mujeres empobrecidas. Es probable que el primer recogimiento haya sido fundado en la ciudad de México, a mediados del siglo XVI, cuando el virrey, que buscaba proteger "a las muchas jóvenes mestizas que vagan, perdidas, sin nadie que las cuide", fundó un hogar laico. El objetivo de estos refugios era suministrar un refugio seguro para mujeres en circunstancias personales difíciles y, así, ayudarlas a evitar caer en formas "deshonestas" de vida para sobrevivir.

Las viudas pobres, pero honestas, así como las jóvenes blancas y de etnia mixta que esperaban comprometerse y casarse buscaban protección en el recogimiento. Además, los padres, los maridos y los hermanos depositaban en este lugar a sus hijas, esposas y hermanas descarriadas; allí también, durante semanas, meses o años, esperaban las esposas que se produjera el divorcio. Las mujeres cuya conducta personal era considerada "perniciosa e insolente", las adúlteras, las bígamas, las prostitutas y otras delincuentes eran enviadas por el juez al recogimiento para ser castigadas, y para que se arrepintieran y se reformaran. Algunos recogimientos cambiaron su carácter a lo largo de los años: comenzaron como hogares para prostitutas arrepentidas y terminaron como protectoras de mujeres económicamente necesitadas. Otros siguieron dándole la bienvenida a un público mixto, suministraban protección a mujeres más allá de las circunstancias en las que estuvieran insertas. La necesidad de que existieran estas instituciones se refleja en el hecho de que una ciudad con 21.000 habitantes como Bahía tenía tres *recolhimentos* hacia el siglo XVIII.

La mayor parte de las principales ciudades de la América colonial también tenía al menos un orfanato. En el siglo XVI se fundaron orfanatos para cubrir las necesidades de las hijas jóvenes de la elite; pero con el correr del tiempo llegaron a albergar a una población más diversa. Como el objetivo del orfanato era casar a sus pupilas, a las huérfanas se les brindaba una rudimentaria educación (una alfabetización básica y costura) y, de ser posible, una modesta dote. En el siglo XVIII, algunas de estas casas de niñas huérfanas comenzaron a aceptar estudiantes diurnas además de las huérfanas internas, y no tardaron en convertirse en instituciones educativas para las jóvenes de la elite.

En las principales ciudades había otras instituciones que habían sido creadas para proteger a grupos especiales de mujeres. En Lima, por ejemplo, había un refugio para mujeres divorciadas, un hospital de niños huérfanos y un colegio de niñas expósitas (abandonadas), además de tres hospitales para mujeres (una para mujeres blancas; otro, para las pobres; y un tercero para convalecientes). Un historiador ha calculado que, hacia fines del siglo XVII, aproximadamente un veinte por ciento de las mujeres de la ciudad de Lima vivía en instituciones patrocinadas por la Iglesia, donde se las segregaba por género.

Hay todavía otras formas en las cuales las mujeres podían participar en la vida religiosa. Las mujeres de la elite asistían diariamente a misa y con frecuencia se convertían en miembros de las terceras órdenes. Las mujeres de todos los grupos sociales y de cualquier estado civil se unían a las organizaciones laicas, sobre todo las confraternidades (las cofradías religiosas) dedicadas a patrocinar el cuidado y el culto del santo patrono, así como a solventar el costo de los servicios religiosos y las celebraciones populares. Algunas cofradías se ufanaban de contar con miembros de la elite, pero la

mayor parte de ellas, al igual que sus contrapartes ibéricas, estaba vinculada a gremios artesanales o grupos ocupacionales específicos. Las cofradías no sólo brindaban una dimensión espiritual a las vidas de sus miembros; también ayudaban a articular las vidas sociales de éstos al tiempo que ofrecían cuidados a las viudas y a huérfanos de miembros difuntos. Tan omnipresentes eran las cofradías que hacia fines del siglo XVIII, 425 de ellas estaban registradas en el Arzobispado de México.

Las diferentes cofradías estaban abiertas a mujeres de diversos grupos sociales y etarios. En la ciudad de México, la Congregación de San Pedro aceptaba a las mujeres de la elite española, habitualmente esposas o viudas de hombres de alto rango social. En una lista de nuevos miembros se muestra que las mujeres conformaban aproximadamente un tercio de sus asociados. Las cofradías estaban también frecuentemente organizadas en función de líneas étnicas; las había dedicadas a servir las necesidades espirituales de los españoles; otras, para los nativos; y un tercer grupo para los negros de casi todas las ciudades. Si bien en algunas se daba la bienvenida a miembros de sexo femenino y masculino, otras lo hacían sólo con uno de ambos géneros. Por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora de Monserrat, ubicada en el pueblo de Andahuaylillas, en el sur de los Andes peruanos, estaba abierta sólo para mujeres nativas solteras. De la misma forma, todas las funcionarias de la cofradía de Jesús Nazareno, en la aldea de Yajalón (al sur de México), eran mujeres aborígenes. En toda América, las españolas, las originarias y las negras –sobre todo si eran viudas– desempeñaban un papel activo en estas instituciones; por ejemplo, participando de los consejos regentes de cada una de ellas.

Las mujeres eran también activas benefactoras de estas organizaciones: proveían fondos para que las cofradías emprendieran sus obras benéficas. Si bien no en su mayoría, varias mujeres pertenecientes a la prestigiosa archicofradía del Santísimo Sacramento de la ciudad de México aparecen en los libros contables como donantes de miles de pesos. En muchos de sus aportes se especificaba que debían ser destinados a acciones benéficas para ayudar a mujeres. Una de las patrocinadoras más generosas fue Elvira de Mayorga, quien aportó fondos en 1618 y en 1633 para que las jóvenes huérfanas tuvieran su dote. Isabel de la Barreda, otra generosa benefactora, destinó parte de la donación que realizó en 1659 con el objetivo de hacer sepultar a las viudas pobres españolas y que se oficiara una misa para el santo descanso de sus almas.

Una preocupación especial de numerosas cofradías era el cuidado y la protección de las viudas, huérfanas y jóvenes pobres pero honestas que se encontraran en situación de desamparo. En el siglo XVIII, un promedio de noventa jóvenes recibían anualmente su dote por las cofradías de la ciudad de

México; cada una recibía trescientos pesos. Entre 1768 y 1808, la archicofradía de Nuestra Señora del Rosario, de la ciudad de México, asignó dotes a 417 jóvenes (un promedio de veintiséis dotes por año). Aproximadamente un 41 por ciento de estas mujeres empleó su dote para contraer matrimonio; un 31 por ciento permaneció soltero; y un 28 por ciento tomó los votos religiosos.

En las regiones rurales de la América colonial, las mujeres desempeñaban otros papeles, también en el ámbito religioso. En los poblados y en las misiones, los sacerdotes capacitaban a las mujeres para que enseñaran el catecismo y para que prepararan a las personas que deseaban recibir los sacramentos. Además, era habitual que las mujeres más devotas tuvieran el deber y el honor de cuidar la iglesia del lugar.

En sus múltiples formas, la Iglesia Católica suministró a las mujeres una comunidad religiosa y social, además de una rica vida religiosa. Según el punto de vista que se tome, los conventos, los orfanatos y las escuelas patrocinados por la Iglesia protegían a las mujeres necesitadas de techo y comida, o bien creaban depósitos para aquellos a los que se consideraba potencialmente perturbadores de la jerarquía social o inadaptados del orden social patriarcal y elitista establecido. Estas instituciones lograban quitar de la vista pública a las mujeres de la elite que se apartaban de los modelos permitidos, al tiempo que les presentaban a esas mismas mujeres una forma de huir de las restricciones de una sociedad patriarcal.

Capítulo 8

Las mujeres y el trabajo

> Las pobres mujeres realizan el trabajo más pesado y esperan [a los hombres] con la mayor humildad [1].

Las mujeres de la Colonia no eran sólo esposas, concubinas, solteronas, madres y monjas; también participaban de la economía local. Por desgracia, el lugar que las mujeres tenían en la economía –como inversionistas, consumidoras y, sobre todo, como mano de obra– a menudo fue pasado por alto por los historiadores. Apenas estamos comenzando a entender el papel desempeñado por las mujeres. En este capítulo nos ocuparemos de la participación femenina en diversos sectores de la economía colonial, y en lo referido a las aspiraciones económicas de las mujeres, prestaremos especial atención a la importancia de la clase social, la etnia y la ubicación física de éstas.

Debido a la cantidad de mujeres que habitaban la América colonial, no nos asombra que éstas hayan desempeñado un activo rol en la economía de la época. En el siglo XVIII y posiblemente también antes, las mujeres eran mayoría en casi todas las ciudades coloniales; por ejemplo, en 1778, en Córdoba, Argentina, 54,8 por ciento de la población era femenina; en 1798, en San Pablo, las mujeres representaban un 53,3 por ciento del total; Quito también tenía una mayoría de mujeres: en 1797 tenía sólo 53 hombres por cada cien mujeres.

La proporción de mujeres respecto de la de hombres difería según el lugar y la categoría social o étnica; pero a partir del siglo XVII, las mujeres se encontraron en mayoría en casi todos los grupos urbanos que no fueran

[1] La descripción realizada por Alexander Caldcleugh sobre las mujeres en las pampas argentinas, si bien fue realizada poco después de declararse la independencia, también valía para el período colonial. *Travels in South America during the Years 1819-20-21: Containing an Account of the Present State of Brazil, Buenos Ayres, and Chile* (Londres: John Murray, 1825), 1: 251, citado en Richard W. Slatta, *Gauchos and the Vanishing Frontier* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 57.

de piel blanca. En San Pablo, por ejemplo, las mujeres predominaban dentro de la población libre (83,52 hombres por cada cien mujeres), mientras que dentro de la población esclava, la proporción de género era casi igual (99,04 hombres por cada cien mujeres). Entre la población de etnia mixta de Córdoba, había sólo 71,3 hombres por cada cien mujeres.

A lo largo y ancho de la América colonial, la índole de la participación económica femenina estaba estrechamente vinculada a la etnia y a la clase. Las ideas que en la colonia se tenían sobre la propiedad impedían a las mujeres de la elite trabajar en público; pero en ocasiones, las mujeres acaudaladas participaban activamente en el comercio, en la minería y en los negocios. Por lo general se trataba de viudas que habían recibido un patrimonio importante de sus maridos, o bien se trataba de hijas que habían heredado bienes de su padre. Si bien numerosas mujeres de la elite se sentían satisfechas permitiendo que sus hermanos, tíos o hijos manejaran sus herencias, algunas adoptaron un papel decididamente más activo. Esas sobresalientes mujeres compraban y vendían casas, estancias y esclavos; empleaban administradores y capataces; y vigilaban de cerca las operaciones que se realizaban en la administración de sus propiedades y bienes.

Las mujeres ricas –por lo general, viudas o solteras– también invertían en empresas manufactureras de bienes artesanales, o bien vendían artículos al público. Tres mujeres, por ejemplo, invirtieron un total de veinticinco mil pesos en una platería de la ciudad de México. Las mujeres también eran dueñas de vinaterías y pulperías, si bien era normal que emplearan hombres –parientes o dependientes contratados– para que atendieran el lugar. Dos de las hijas del conde de Regla eran dueñas de seis pulperías de la ciudad de México, en 1784; en una encuesta llevada a cabo en 1795 respecto de las pulperías de la ciudad de México, un siete por ciento de los dueños de estos establecimientos eran mujeres. Además, las mujeres heredaban establecimientos comerciales, fábricas y otros bienes –con lo cual se convertían en sus dueñas– o invertían en ellos; por ejemplo, Doña María Paulín y Aguirre era hija de Francisco Javier Paulín, el obrajero (dueño de una fábrica textil) más importante de la ciudad de México y era viuda del comerciante Francisco Saldaña; durante la segunda mitad del siglo XVIII, María fue dueña, debido a la herencia dejada por su marido, del establecimiento comercial de Portal de los Mercaderes (valuado en 55.771 pesos) y de una fábrica sita en Posadas (valuada en 29.443 pesos); también era propietaria de otra situada en Mixcoac (valuada en 23.534 pesos) al momento de su muerte, ocurrida en 1789. En Querétaro, una mujer figuraba en un informe que data de 1793 entre los dieciséis obrajeros que eran propietarios de fábricas productoras de telas rústicas; por su parte, en Veracruz, doña Manuela Lazcano, viuda de un comerciante local, invirtió en una tienda de ramos generales de la ciudad

de México. En Lima, Petronila Litardo era socia igualitaria en una fábrica de alambre. También era copropietaria de un establecimiento rural que llevaba su nombre. Algunas de esas mujeres eran tan prósperas como María Magdalena de Mérida, la viuda caraqueña de un militar; ella aumentó el considerable patrimonio de su marido en 2.000 pesos en la forma de monedas de plata, una casa, un lote y un establecimiento comercial dentro de los cinco años de la muerte de su esposo.

En teoría, las mujeres de las clases más acaudaladas no trabajaban; pero las españolas solteras, las viudas y las que sufrían la ausencia de su marido se veían, a menudo, obligadas a realizar algún tipo de actividad económica para mantenerse (véase el documento 9). Para resguardar el buen nombre de las mujeres, era importante que no salieran demasiado de su casa; por este motivo, las mujeres de clase alta que se enfrentaban a la necesidad de ganar dinero intentaban trabajar en sus hogares utilizando, cuando era posible, testaferros de sexo masculino. Algunas se valían de sus hermanos, hijos u otros parientes para manejar los bienes inmuebles rentados. Las mujeres menos acaudaladas preferían ganarse la vida alquilando habitaciones en sus casas o enviando a sus esclavos a trabajar por un jornal. Por ejemplo, doña María Josefa Flores, una viuda que vivió a fines del siglo XVIII en Buenos Aires, tenía tres inquilinos españoles solteros en su casa, junto con ella y sus hijos. Debido a que estas actividades económicas evitaban el ingreso directo al espacio público, eran aceptables para quienes aspiraban a situarse en una clase más refinada.

También hay indicios de que –al menos, en ciertas partes de la colonia– las mujeres de la elite se tornaron más activas en el comercio transatlántico en las últimas décadas del siglo XVIII. Desde 1778 y hasta 1810 se produjeron al menos diecisiete embarques de bienes que fueron enviados desde España a ciertas mujeres de Buenos Aires. Si bien la mayor parte de estos embarques estaba formada por telas y bienes no perecederos desde España, Francia e Italia, también hubo dos mujeres que importaron esclavos. Entre 1793 y 1810, treinta y cinco mujeres exportaron bienes desde América a los puertos españoles. Las mujeres exportaban los mismos productos que sus contrapartes masculinas: oro y plata, lana, pieles (de chinchilla, zorro, jaguar y león marino), cuernos, cueros, velas, sebo, yerba mate, cobre chileno, y cacao y cascarilla ecuatorianos. Al menos trece mujeres exportaron bienes más de una vez. La exportadora más activa fue una mujer soltera; la que le seguía era la viuda de un comerciante. Casi todas las demás eran mujeres solteras.

Las mujeres de clase media también intentaban permanecer en sus hogares, protegidas de la vista pública. Las más alfabetizadas a veces tenían alumnas particulares o aceptaban trabajos de costura. Las viudas que habían trabajado junto a sus maridos en el comercio minorista a veces se ponían

ellas mismas al frente de la tienda, que solía estar en la casa misma, en la esquina de dos calles. Era habitual que las viudas de los vendedores de libros continuaran la actividad del marido. En ciertas regiones, el permiso para ser propietario de una pulpería o para vender productos elaborados con tabaco se reservaba para las viudas españolas que llevaban a cabo su actividad comercial en locales ubicados en sus casas o cerca de ellas. En las ciudades coloniales eran muchas las propietarias de estancos (puestos de venta de tabaco). Por ejemplo, un tercio de los vendedores de productos de tabaco de la ciudad de México era de sexo femenino. Las mujeres eran, en general, dueñas de los establecimientos menos lujosos, pero algunas de ellas obtenían suficientes ganancias para realizar modestas inversiones en bienes raíces y de otro tipo. Hasta la creación de las fábricas de tabaco estatales, a fines del siglo XVIII, las mujeres también participaban activamente en la producción de cigarrillos; solían ser dueñas de pequeños talleres familiares, trabajaban en ellos y elaboraban cigarrillos para terceros.

Lo mismo vale respecto de las esposas de los artesanos, sobre todo las de los maestros artesanos. Luego de la muerte de sus esposos, algunas de estas mujeres –que, sin duda, habían participado de manera no oficial en la fabricación de artesanías– continuaban con el oficio trabajando en los talleres que habían heredado de sus maridos. Si bien la mayor parte de los gremios jamás permitía formalmente miembros del sexo femenino, a menudo hacían la vista gorda respecto de las viudas que continuaban con los pasos de sus maridos. La viuda del primer imprentero de México continuó con el negocio luego de la muerte de éste; por su parte, las viudas de varios maestros tejedores siguieron haciendo lo mismo a lo largo del período colonial. Polonia Peralta, viuda de un zapatero confeccionista limeño, peticionó ante los tribunales, en 1776, que desalojaran a otro zapatero de un taller alquilado por éste . Peralta sostuvo que ella había sido recientemente obligada a irse del espacio vecino que ella ocupaba y quería permanecer en la misma ubicación para no perder su clientela. Las viudas que eran dueñas de panaderías y que las manejaban mediante mano de obra esclava eran una figura cada vez más difundida en la América hispana colonial; tres de los cuarenta y ocho panaderos de la ciudad de México, a fines del siglo XVIII, eran mujeres.

La participación económica de las mujeres con frecuencia estaba vinculada con el exceso o escasez de hombres. En ciertas regiones como Mendoza (originalmente, una provincia chilena y, luego de 1776, parte de la actual Argentina), donde una gran parte de la población masculina trabajaba en el transporte de bienes a Potosí, Santiago de Chile o Buenos Aires, las mujeres debían defenderse solas durante meses. En consecuencia, en el siglo XVIII, las mujeres llegaron a desempeñar un papel como pequeñas productoras de vino para uso doméstico y para su venta comercial; también actuaban como

dueñas de pulperías, donde se vendían al público bebidas alcohólicas y artículos secos en general.

Las actividades económicas de las mujeres eran más públicamente visibles conforme se bajaba en la escala social. Entre los artesanos, la presencia de las mujeres en el comercio de telas y en la producción especializada de alimentos se había incrementado tanto a fines del siglo XVIII que los gremios comenzaron a admitir mujeres. Durante la década de 1790, cinco viudas que controlaban veintiún telares fueron incluidas entre los miembros del gremio de los tejedores de algodón de la ciudad de México. Por su parte, unas pocas mujeres también figuraban como jornaleras en este gremio y en el de los tejedores de arpillera. Las hiladoras de seda eran tan numerosas en la ciudad de México que en 1788 recibieron permiso para organizar su propio gremio. En ese momento, figuraban en sus registros veintitrés maestras hiladoras, doscientas jornaleras y veintiuna aprendizas. El gremio de las productoras y vendedoras de aguardiente de Cartagena, en Nueva Granada, también exigió activamente que se respetaran sus derechos.

Las mujeres también se dedicaban con intensidad al tejido doméstico, fuera del ámbito de los gremios. Algunas mujeres de las ciudades eran dueñas de telares, en los cuales trabajaban en sus hogares; luego, vendían sus productos a los comerciantes locales o al público. En octubre de 1714, doña Martina de Aparicio, doña Eugenia Cuello de Agrau y Abreu y doña Feliciana Núnez Coronel, todas ellas residentes de Lima, recibieron la aprobación oficial para no pagar el impuesto de alcabala (impuesto a las ventas) ellas mismas, otras treinta y nueve "doñas sederas", como se las denominaba, y otras mujeres que no eran doñas, pero que también "hilaban y tejían en sus casas para subsistir, siendo todas ellas viudas o solteras"[2]. Las tejedoras habían sido previamente eximidas de pagar el impuesto de alcabala en 1684 porque eran "mujeres pobres y miserables, que debían trabajar para mantener su virtud porque estaban en la pobreza, porque eran viudas y otras, solteras, que sobrevivían económicamente hilando y tejiendo"[3]. Nuevamente, en 1733, las mujeres que trabajaban en sus hogares se veían libres de las obligaciones impositivas.

Las mujeres pobres, pero virtuosas no eran las únicas que recurrían al trabajo manual para lograr su sustento. Las religiosas, en los conventos, elaboraban encajes y realizaban delicadas labores de bordado en telas. Las monjas concepcionistas de Quito vendían sus finas telas, objetos esmaltados y otras artesanías en lugares tan lejanos como Lima, Guayaquil y Panamá. Incluso las mujeres de clase media trabajaban en el ámbito de sus casas, co-

[2] Francisco Quiroz, *Artesanos y manufactureros en Lima colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008), 13.

[3] Ibídem, 135-136..

siendo o bordando (los llamados "trabajos de aguja"). En 1788, el virrey de Perú emitió un edicto en el que declaraba que este tipo de trabajo femenino estaba libre de restricciones gremiales.

En el campo, familias enteras solían participar en el tejido para su propio uso y para vender en pueblos o ciudades cercanos. En ciertas zonas, las mujeres hilaban y cardaban lana, mientras que los hombres realizaban la tarea misma del tejido. En otras regiones, tanto hombres como mujeres eran productores, mientras que, en algunos lugares, todas las facetas del tejido se encontraban en manos de las mujeres. En el virreinato de México, entre 1777 y 1780, las campesinas componían el 21 por ciento de los productores domésticos de telas, y tejían un 12 por ciento de la producción total. En el interior de Córdoba, al igual que en muchas otras regiones rurales de la América hispánica colonial, las mujeres, para suplementar el ingreso de la familia, producían ponchos tejidos, otras prendas de vestir, frazadas y alfombras similares a las europeas.

Otro escenario principal para el empleo femenino era el de los mercados de las ciudades y los pueblos en toda la América colonial, con sus vendedoras de alimentos y encargadas de puestos en el mercado. Las mujeres eran propietarias de pequeños comercios de venta minorista como puestos de alimentos, verdulerías y almacenes de ramos generales. En los principales mercados urbanos, las mujeres vendían frutas y vegetales, pan, flores y carne, así como telas, artículos tejidos, hilados y algodón; cada mujer trabajaba desde su puesto habitual en el mercado. En el de Quito, las mujeres indias y mestizas también vendían jamones, sal, queso y tabaco, artículos supuestamente limitados a pulperos con licencia.

Según el momento y el lugar, las comerciantes de los mercados eran aborígenes, mestizas, mulatas o negras. Las mujeres nativas formaban la mayoría del grupo de pequeños comerciantes de las ferias semanales de pueblo que se organizaban en México y en Perú, mientras que tanto las aborígenes como las mestizas vendían en el mercado de Quito. En Potosí, centro de la minería de plata de Sudamérica, las mujeres originarias dominaban el mercado diario de subsistencia; allí vendían alimentos típicos de la dieta de los aborígenes (maíz, chuño, quinoa, ají, coca y fermento para chicha), alcohol, cera para velas y telas. También desempeñaban un papel importante en la venta de plata ilegal no refinada y otorgaban créditos a sus clientes mediante préstamos y empeños. Había aquí alguna variación étnica; un observador del mercado de Lima subrayó que las mujeres aborígenes solían colocar sus artículos sobre mantas y alfombras sobre el piso, mientras que las mulatas y las negras exhibían su mercadería sobre mesas de madera. Las mujeres negras y las mulatas, tanto esclavas como libres, también vendían alimentos preparados en sus hogares –como rosquillas y otros dulces, quesos y bebidas–, así como

frutas, verduras y pescado por las calles de las ciudades costeras de la América hispana y portuguesa. En Lima, numerosos negros libres y esclavos, tanto hombres como mujeres, producían y vendían grasa de cerdo. En 1730, en una lista de sesenta de estas personas figuraban los nombres de cincuenta y una mujeres. Al año siguiente, a esa lista se agregaron otras cuarenta y ocho personas; de ellas, treinta y siete eran mujeres.

¿Puede decirse que las experiencias diarias de las mujeres que trabajaban en el mercado desarrollaban la solidaridad femenina? Si bien es probable que se hayan formado amistades duraderas, el registro histórico también está colmado de conflictos territoriales entre estas señoras. Las mujeres que tenían puestos con ubicación central defendían proactivamente sus lugares y procuraban impedir que cualquier intruso se mudara al mercado. Las mujeres relegadas a las márgenes del mercado procuraban reposicionarse apenas podían. Algunos de estos conflictos tenían claros ribetes raciales. Entre 1599 y 1636, por ejemplo, las mujeres del mercado de la ciudad de México –principalmente nativas– lucharon para evitar que las mujeres negras y mulatas vendieran alimentos. Las mujeres originarias argumentaron que las mujeres afroamericanas sólo vendían productos mal habidos. Las autoridades españolas, al final, apoyaron la postura de las aborígenes y les prohibieron a las mujeres negras que vendieran artículos en el mercado.

Además de las vendedoras del mercado, las vendedoras callejeras, que iban de casa en casa, vendían una variedad de artículos. En la Lima de 1608, los vendedores ambulantes de seda (los "cajoneros de seda") sostenían que su ocupación era "de suma utilidad para los españoles, los aborígenes y las mujeres pobres que se ganaban la vida elaborando botones de seda, cordones para zapatos, portallaves de seda, encaje de seda para bolsos y otras cosas"[4]. En la misma ciudad, casi doscientos años más tarde, ocho mujeres se encontraban entre las veintisiete personas que figuraban en un registro como vendedores de zapatos. Si bien ninguna de esas mujeres se encontraba entre las principales vendedoras, siete de ellas vendían al menos treinta y dos pares por semana. La que menos vendía era una de tres viudas, Antonia Mejía, que vendía sólo ocho pares por semana.

Ciertas ocupaciones urbanas estaban íntimamente relacionadas con mujeres de grupos étnicos específicos. Las nativas y las mestizas se especializaban en la venta de vino o de bebidas alcohólicas de producción local. Las campesinas de ciertas regiones como Oaxaca producían pulque; transportaban la bebida de agave fermentado a los pueblos próximos y allí la vendían en los puestos de los mercados. En ciudades y pueblos, algunas mujeres trabajaban en los mercados vendiendo pulque a tiempo completo, mientras que otras

[4] Ibídem, 109.

lo despachaban en sus hogares. Las mujeres también trabajaban en las bulliciosas pulperías de México. Este oficio solía ser rentable, si bien, algunas veces, resultaba ser bastante violento. Además de encontrarse a merced de clientes iracundos o en penoso estado de ebriedad, las vendedoras de bebidas alcohólicas estaban periódicamente sujetas a políticas gubernamentales que procuraban regular la venta de estas bebidas y, así, controlar su ingesta. Si bien la bebida popular cambiaba de una región a otra (la chicha en los Andes; el aguardiente en Brasil), la participación de las mujeres no variaba.

Pese a su visibilidad en el mercado, es probable que un grupo más amplio de mujeres haya trabajado a tiempo completo o parcial en la "economía doméstica"; es decir, en la producción de bienes y en la prestación de servicios que les permitían aportar al bienestar de sus hogares. En la economía doméstica trabajaban esposas, hijas, empleadas (llamadas "agregadas" o "dependientes"), parientas pobres, sirvientas y esclavas. El hogar era el escenario más importante del trabajo femenino.

Los deberes de la mujer dentro del hogar se relacionaban directamente con la posición social del jefe de familia y la relación de cada mujer con este jefe. Entre las familias de la elite, las esposas y las hijas desempeñaban papeles de supervisión: dirigían a las dependientes, a las parientas pobres, a las sirvientas y a las esclavas; además, examinaban los gastos de la casa y realizaban algunos trabajos, pero el grueso de la tarea estaba a cargo de las mujeres supervisadas. En los hogares de menor brillo social y menor holgura financiera, era difusa la línea entre el servicio doméstico prestado por esposas e hijas, por un lado, y el prestado por otras mujeres dentro del hogar, por otro. Al trabajar en el hogar, la mayor parte de las mujeres recibía una remuneración indirecta por sus servicios; salvo las sirvientas asalariadas, estas trabajadoras hogareñas percibían por toda paga la comida y el techo.

La gama de los quehaceres domésticos era amplia: la limpieza, la preparación de las comidas y el cuidado de los niños, por ejemplo; además, en ese mundo no mecanizado de la colonia, todas estas tareas requerían de mucho tiempo y esfuerzo físico. Eran numerosos los artículos de consumo doméstico que se producían en el hogar: velas, jabón, pan o tortillas y bebidas alcohólicas, por nombrar algunos. Dado el bajo nivel tecnológico en el que se vivía en ese momento, incluso la preparación de una simple comida involucraba un tiempo y un esfuerzo considerables. En cuanto a ciertas habilidades más especializadas como hilar, tejer, coser, planchar con almidón y realizar tareas de peluquería estaban a cargo de las mujeres del hogar o de contratistas independientes de sexo femenino.

El servicio doméstico era también la principal opción para esas mujeres que deseaban ganar un salario; sobre todo las mujeres solteras de entre diez y veintinueve años. El entorno étnico de las mujeres que se dedicaban al

servicio doméstico variaba por región y por época. Entre las españolas que habían llegado al continente americano en el siglo XVI había una buena cantidad de ellas que declaraban su ocupación como "criada". A veces, estas mujeres eran trabajadoras sujetas por un contrato formal de aprendizaje; y luego de trabajar durante el período estipulado en el acuerdo, solían casarse con artesanos españoles para así permanecer en las colonias.

Si bien algunas españolas buscaban empleo como domésticas, a comienzos del siglo XVII, como regla general, las mujeres ya no trabajaban en empleos de tan bajo nivel de prestigio. Cuando lo hacían como agregadas o dependientes, mantenían sus empleos como supervisoras o amas de llaves; pero los quehaceres domésticos más serviles quedaban reservados, cada vez más, a las mujeres de color; es decir, las nativas, las esclavas y, ocasionalmente, las mujeres negras libres, las mestizas y las mulatas. En algunas regiones de la América colonial, las empleadas domésticas eran, en abrumadora mayoría, esclavas negras y mulatas. En otras áreas, las sirvientas domésticas eran aborígenes y mestizas, si bien incluso en ciertas zonas de población nativa como la ciudad de Guatemala, se registraba una gran demanda de esclavas africanas y afroamericanas como símbolos de rango social elevado. Sólo en los hogares de los individuos de mayor rango dentro de la sociedad española –por ejemplo, virreyes y arzobispos– se encontraban sirvientas españoles; con frecuencia, habían llegado al continente americano como parte de la comitiva de su amo. (Véase el documento 6).

Además de tener techo, comida, atención médica, una rudimentaria instrucción religiosa y al menos un juego de prendas de vestir, las empleadas domésticas que no eran esclavas recibían un salario nominal que experimentaba grandes variaciones según la edad de la mujer, sus habilidades y el lugar donde se encontrara. En Perú, las mujeres nativas ganaban apenas seis pesos de plata por año como empleadas domésticas, mientras que, en la ciudad de México, las sirvientas recibían un salario de dos pesos por mes. Las niñeras y las nodrizas solían ser las empleadas domésticas mejor pagas; con frecuencia ganaban más del doble de las sirvientas comunes. Juana, una aborigen de Cuzco, por ejemplo, acordó trabajar como niñera durante dos años a cambio de comida, atención médica, diez pesos oro y tres pares de botones. El empleo de nodrizas era difundido en la elite, si bien se presentaba el infrecuente caso en el que una madre de la elite amamantaba a su propio hijo. Las elegidas para este trabajo eran mujeres jóvenes que recientemente hubieran dado a luz a un niño saludable.

Las nodrizas que afirmaban ser de extracción española eran las más apreciadas, en parte debido a la creencia de que los bebés absorberían ciertos rasgos a través de la leche que bebería, pero también porque este tipo de nodrizas era infrecuente. No obstante, eran las esclavas y las nativas las que, por lo

general, oficiaban de nodrizas o amas de leche y amamantaban a los niños de la elite desde el nacimiento y hasta los dos o tres años; luego, se convertían en niñeras comunes y seguían cuidándolos hasta que fueran más grandes. Las mujeres de capacidad demostrada y cuya ayuda fuera muy necesaria dentro de un hogar determinado podían obtener mejores condiciones de trabajo y salarios más generosos; pero todas las sirvientas se encontraban siempre a disposición de sus amos o amas. Sus vidas estaban, con frecuencia, signadas por el sometimiento, la humillación y el maltrato verbal, físico y sexual.

Podía encontrarse la mayor parte de las empleadas domésticas no sólo en los hogares, sino también en los conventos. En Lima, por ejemplo, las religiosas de los conventos más prestigiosos de la ciudad tenían como servidumbre a negras y a esclavas. Las mujeres también eran empleadas en servicios similares a los domésticos en hospitales y orfanatos, donde habitualmente trabajaban como enfermeras, cocineras y lavanderas. En los hospicios de niños huérfanos también se empleaban nodrizas; por lo general contratadas por el municipio local, estas mujeres solían ganar un salario mensual o trimestral. En su conjunto, estas nodrizas eran repetidamente acusadas de incompetencia o negligencia de los niños que tenían a su cargo; y si bien los municipios a menudo hablaban de mejorar su educación, jamás se introdujeron cambios al respecto.

En los siglos XVI y XVII, las jóvenes originarias eran tomadas de sus aldeas para que trabajaran como empleadas domésticas en los centros urbanos próximos. En el siglo XVIII, la oportunidad de obtener un empleo como servidumbre era un factor fundamental para atraer a las campesinas pobres a la ciudad, si bien algunas mujeres originarias de México central buscaban refugio en la ciudad luego de perder sus bienes a manos de sus parientes de sexo masculino y sus vecinos. En México, en 1804, Humboldt mencionó la gran cantidad de "campesinas que vienen a las ciudades para trabajar en casas"[5]. A lo largo de todo el período colonial, la mano de obra doméstica, inmigrante y de sexo femenino –bien fuera forzada o voluntaria– era un factor principal en el desequilibrio de género dentro de la población urbana de la región.

El servicio doméstico atraía a jóvenes solteras a la ciudad y también proporcionaba empleo para un 75 por ciento de ellas. Los primeros trabajos de las adolescentes como personal de servicio doméstico en hogares particulares o conventos solían oficiar como el equivalente femenino del aprendizaje en los hombres. Para algunas, estos empleos eran temporarios y duraban sólo hasta que se casaran. Si bien era habitual que a las mujeres con hijos les pareciera que el servicio doméstico era demasiado limitante, el matrimonio –fuera

[5] Alexander von Humboldt, *Political Essay on the Kingdom of New Spain* (Nueva York: I. Riley, 1811), 1:191.

formal o informal– no les aseguraba a las mujeres pobres que no fueran a tener que ganarse su propio sustento; y solían recurrir al empleo por cuenta propia cuando buscaban una ocupación que les permitiera vivir y solventar los gastos de sus familias.

Las mujeres pobres reingresaban en el mercado laboral como cuentapropistas: lavanderas, fabricantes de velas, personal de limpieza, costureras, tejedoras, bordadoras, enfermeras y cocineras. Al comercializar el trabajo femenino tradicional y al transferir los servicios domésticos a una esfera más pública, las mujeres vendían su mano de obra a cambio de un salario. Este trabajo, a menudo, era precario y mal pago. Además, el hecho de que hubiera un exceso de mujeres que prestaran estos servicios hacía que los salarios bajaran. En los censos, muchas mujeres figuraban como trabajadoras "por sus esfuerzos" o "por su mano de obra", con lo cual se sugería que combinaban una variedad de ocupaciones a tiempo parcial a fin de sobrevivir.

Debido a la suposición universal de que las mujeres que trabajaban fuera de su casa no tenían honor, no se encontraban muchas mujeres legítimamente casadas en este tipo de empleo. Probablemente sólo las mujeres casadas más pobres se veían obligadas por necesidad económica a poner en peligro el honor de sus maridos. En la fábrica de tabaco de la ciudad de México, por ejemplo, las obreras solteras o viudas alcanzaban al 72 por ciento. También se presumía que las mujeres cuyos empleos las llevaban a las calles participaban de actividades nefastas o inmorales. En 1704, el obispo de Río de Janeiro intentó prohibir a las mujeres que estuvieran en la calle por la noche; daba a entender con esta orden que las que sí lo estuvieran se comportaban de forma inmoral. Esta prohibición fue abolida por el Consejo Ultramarino, que señaló que numerosas mujeres pobres necesitaban trabajar por la noche a fin de sustentarse económicamente, y que el trabajo nocturno no era necesariamente un pecado.

Prestados por empleadas domésticas o por trabajadoras pagadas por hora, algunos servicios como el de lavandería o planchado de prendas de vestir siempre fueron considerados como trabajo femenino. Otros trabajos realizados por mujeres tenían como destino exclusivamente una clientela femenina; por ejemplo, las modistas cosían solamente para mujeres, mientras que los sastres cosían para hombres, si bien el trabajo era casi el mismo. Una buena modista necesitaba combinar las habilidades de un artista, de un geómetra y de un ingeniero; además, debía mostrar imaginación, entusiasmo y destreza manual. No obstante, a las modistas se les pagaba mucho menos por su trabajo que a los sastres.

Otra ocupación exclusivamente femenina era la de partera, una práctica que, con frecuencia, pasaba de madre a hija. En la península ibérica y en la América hispana no existían los criterios para la obstetricia, si bien en Brasil

las esclavas tenían prohibido encarar esta práctica porque se temía que pudieran causar daño. Los médicos consideraban que las parteras –que eran siempre mujeres y, con frecuencia, de color– eran pobres, ignorantes, iletradas, supersticiosas y que carecían de autoridad más allá de haber dado a luz ellas mismas. Repetidamente se las acusaba de suministrar a sus pacientes extraños brebajes y hierbas peligrosas, de presionar y mover al feto en el vientre para colocarlo en su lugar, y de aplicar enemas y otros remedios "extraños". Incluso de esas parteras que realizaban muy bien su trabajo se decía que practicaban "una ocupación indecente"[6]. No obstante, esas mujeres ayudaron a nacer a la mayor parte de los niños nacidos en la América colonial.

Probablemente el papel desempeñado por la partera en el proceso del nacimiento difería del descripto por João Imbert en su *Manual do fazendeiro (ou tratado doméstico sôbre as enfermidades dos negros)* [7]. Se llamaba a la partera para que estuviera al lado de la embarazada apenas hubiera comenzado el trabajo de parto. Primero, la partera acomodaba los miembros de la madre en una de varias posiciones; luego, le ofrecía algún objeto religioso para que besara; le colocaba rosarios sobre el cuerpo, la alentaba a que se encomendara a su santo patrono y la exhortaba, en el momento adecuado, a que pujara. Luego del nacimiento del niño, la partera solía masajear la cabeza del niño para mejorarle la forma y finalmente cortaba el cordón umbilical. Las parteras también ofrecían consejos prenatales, brindaban apoyo psicológico para la mujer en trabajo de parto, facilitaba el parto masajeando el estómago de la embarazada y realizaba bautismos de emergencia en el caso de recién nacidos que no iban a sobrevivir.

También era frecuente que se sospechara de que las parteras eran curanderas o sanadoras populares, una ocupación tenida en mucha menor estima por parte de los médicos. Las parteras no sólo sabían cómo traer niños al mundo, sino que también se las sabía portadoras de un conocimiento especial para evitar la concepción o inducir el aborto. También se creía que sabían cómo evitar la concepción de bebés de sexo femenino.

A finales del siglo XVIII, la elite de la ciudad de México utilizaba los servicios de médicos-parteros; se señalaba así el ingreso de los médicos en el ámbito del embarazo y el comienzo de la masculinización de una profe-

[6] Cuando María Ortiz, partera mexicana, intentó unirse a una prestigiosa cofradía, si bien le ofreció a la organización dinero en efectivo y un altar por valor de mil pesos, fue rechazada debido a su ocupación. Asunción Lavrin, "La congregación de San Pedro, una cofradía urbana del México colonial: 1604-1730", *Historia mexicana*, 29 (1979-1980), 572-573.

[7] El manual de Imbert fue publicado en Río de Janeiro en 1832 y se lo cita en Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 404.

sión tradicionalmente femenina. El empleo de los servicios de los médicos probablemente influyó poco en la reducción de la mortalidad de las madres. Mientras que las parteras se servían de pociones, los médicos creían en la teoría de las fluxiones; es decir, consideraban que lo que causaba la enfermedad era un flujo anormal de sangre o de excremento, y lo trataban con una sangría. Algunos médicos recomendaban que se les realizara una sangría a las embarazadas en su tercer mes y en cualquier otro momento en que el feto se viera amenazado por un aborto espontáneo. Otros pensaban que a las embarazadas se les debía practicar una sangría en los brazos y en los tobillos antes del séptimo mes. Si bien algunos aconsejaban baños o ejercicio para aliviar la típica hinchazón de piernas de las últimas etapas de embarazo, todos creían que, cuando todo otro recurso hubiera fallado, una buena sangría era una solución viable.

En la América colonial, la vasta mayoría de las mujeres que trabajaban lo hacían para sobrevivir. Si bien había algunas excepciones, su trabajo no solía tornarlas prósperas ni independientes, ni era ése un medio de ascenso social. Las mujeres trabajadoras circulaban libremente por la ciudad, comprando y vendiendo bienes, prestando y recibiendo servicios, visitando amigas, coqueteando con hombres y hasta saliendo de jarana a los bares. Pero esta libertad y el hecho de que trabajaran en público estigmatizaba a las mujeres trabajadoras en el plano social y en el moral; ésto se debía a que, por definición, la mujer era un ser desprotegido, carente de honor y proclive a verse corrompido por sus tratos con los hombres.

Algunas mujeres que trabajaban eran, en efecto, "corruptas" porque la prostitución era otra ocupación que permitía que las mujeres pobres ganaran dinero. La prostitución era un oficio muy lucrativo. A fines del siglo XVIII, en la ciudad de México, por ejemplo, una prostituta ganaba entre uno y tres pesos por cada encuentro sexual. Además, rara vez se penaba la prostitución porque el derecho canónico no distinguía entre el sexo como actividad comercial y una simple fornicación; además, el Estado solía tratar a las prostitutas con mayor benevolencia que a sus proxenetas. La mayor demanda de prostitutas se registraba en los puertos, en los pueblos donde hubiera mercados, en las ciudades y en todos los entornos urbanos donde hubiera una gran población transitoria de hombres.

En la mayor parte de América, la prostitución no estaba organizada, si bien con el correr del tiempo surgieron las pulperías y los quilombos como lugares donde podían encontrarse prostitutas. También había una prostitución doméstica en el caso de las mujeres que brindaban servicios sexuales en sus hogares. Si bien todas las ciudades portuarias importantes de la América hispánica tenían permiso real desde principios del siglo XVI para establecer

prostíbulos, recién en el siglo XVIII se convirtieron éstos en una característica de las principales ciudades de la región.

Algunas mujeres estaban empleadas de manera más o menos permanente como prostitutas; por ejemplo, las mujeres negras que trabajaban como cocineras y lavanderas en los barcos que navegaban entre Chile y Perú a fines del siglo XVI. Otras suplementaban cada tanto sus salarios o enfrentaban sus períodos de desempleo vendiendo servicios sexuales. A fines del siglo XVIII, cuando Ana María Villaverde, una viuda de veintidós años oriunda de Puebla, fue despedida de la fábrica de tabaco de la ciudad de México, se volcó a la prostitución para mantener a su familia. El hecho de que pudiera ganar tres veces más que en la fábrica de tabaco sin duda hizo que este estilo de vida fuera aún más atractivo. Ocasionalmente, las mujeres entraban en la prostitución con pleno conocimiento de su marido, que oficiaba de proxeneta.

No sólo se consideraba que las prostitutas carecían de honor; también se encontraban en una situación particular de riesgo de contraer sífilis y gonorrea. En efecto, si las historias clínicas existentes son correctas, es probable que las enfermedades venéreas hayan sido endémicas entre las mujeres pobres de la ciudad. A fines del siglo XVIII, los funcionarios gubernamentales de la región establecieron casas de corrección para ayudar a las mujeres "de mal vivir" y para suministrar algún tratamiento para la sífilis. En Córdoba aproximadamente a un cuarto de las mujeres que buscaban tratamiento médico en el hospital local de mujeres se les diagnosticaba enfermedad venérea en segunda o tercera etapa.

A fin de inculcar virtud al tiempo que suministraban sustento económico, las políticas iluministas alentaban a las mujeres pobres a que se convirtieran en miembros productivos de la sociedad ingresando a la fuerza de trabajo mediante empleos considerados apropiados para su género. A fines del siglo XVIII se crearon nuevos lugares industriales de trabajo para las mujeres, como las fábricas de tabaco del Monopolio Real del Tabaco de las principales ciudades de toda la América hispana. Estas fábricas reorganizaron la elaboración de productos de tabaco y aumentaron la cantidad de oportunidades de empleo, dentro de la manufactura patrocinada por el gobierno, para mujeres solteras, viudas y esposas abandonadas.

Uno de los principales atractivos del empleo en la fábrica de tabaco era que se requerían pocas habilidades para armar cigarrillos. En efecto, las mujeres siempre han sido consideradas como excelentes trabajadoras en esta tarea debido al tamaño y la agilidad de sus manos. También se creía que eran más confiables y pasivas como fuerza de trabajo. En las fábricas de tabaco de Guadalajara y Oaxaca sólo se empleaban mujeres como elaboradoras de cigarrillos, mientras que en la ciudad de México y en Querétaro el porcentaje mujeres que enrollaban cigarrillos creció poco a poco con el correr

del tiempo. En 1809, un 72 por ciento de los trabajadores de la industria tabacalera de México era de género femenino. Nada más que en la ciudad de México, la fuerza de trabajo femenina totalizaba nueve mil personas. Una vez empleadas en la fábrica de tabaco, el trabajo de las mujeres no se limitaba a armar cigarrillos. Si bien jamás se les permitía participar en la manufactura de cigarros, algunas mujeres subieron a puestos administrativos de bajo nivel como guardias, capatazas y jefas de sección. Doña María Fuentes, por ejemplo, comenzó a trabajar en la fábrica en 1771; su puesto era de seleccionadora de papel, pero no tardó en avanzar sucesivamente a los puestos de armadora de cigarrillos, guardia y capataza, y en 1784 ya ocupaba el puesto de jefa de capataces.

El trabajo en las fábricas permitía que las mujeres adoptaran roles directivos y que se les mejoraran los salarios, al tiempo que se les daban nuevas oportunidades de socialización. Además, en el caso de la Fábrica de Tabaco de la Ciudad de México, a partir de 1793 las empleadas gozaron del beneficio de tener allí mismo una guardería para sus hijos pequeños. Pero el trabajo en la fábrica también implicaba estar sometida a condiciones insalubres: las empleadas trabajaban hacinadas en recintos llenos de polvo de tabaco. Además de este polvo, la alimentación deficiente y las malas condiciones de vida las hacían particularmente susceptibles a contraer enfermedades contagiosas; por ejemplo, tuberculosis.

Los salarios abonados a las trabajadoras de la mayor parte de las ocupaciones variaban ampliamente según el oficio, la época y el lugar. En determinados momentos, las mujeres trabajaban por poco más que un techo y una comida frugal. Así sucedía con las trabajadoras chilenas por contrato, que se veían obligadas a someterse a tal régimen laboral para evitar infringir la legislación sobre vagancia. Con la llegada de la industria patrocinada por el gobierno, en el siglo XVIII, las mujeres se daban cuenta de que podían ganar un ingreso mayor y más estable trabajando en una fábrica administrada por el Estado; pero el ingreso real variaba ampliamente según la tarea cumplida, la velocidad para realizarla y la cantidad de días trabajados. Las armadoras de cigarrillos podían esperar ganar entre cuatro reales y un peso por día, mientras que las supervisoras ganaban entre ciento cuarenta y seiscientos pesos por año. En general, los obreros siempre ganaban más que las obreras, si bien con frecuencia las mujeres tenían una carga de trabajo mayor. Además, conforme la fuerza de trabajo fue tornándose mayormente femenina, las condiciones de trabajo se volcaron cada vez más hacia la explotación y declinaron las tarifas por el trabajo a destajo.

Los centros urbanos de la América colonial no fueron los únicos lugares donde trabajaban las mujeres; éstas se encontraban también en grandes cantidades en los pueblos mineros importantes. A fines del siglo XVIII, en

Potosí, por ejemplo, 51,7 por ciento de los habitantes era de sexo femenino, y dentro de este porcentaje se incluían grandes cantidades de mujeres nativas que acompañaban a sus maridos a las minas. Si bien estaban específicamente eximidas de ser elegidas para el trabajo forzado (la mita), estas mujeres iban a Potosí para ayudar a sus esposos acarreando minerales y seleccionándolos, fabricando y vendiendo chicha, y trabajando como personal de servicio doméstico. También prestaban servicios hogareños esenciales (como la limpieza y la preparación de comidas) para los trabajadores. En algunas áreas, como en la Vila Rica de fines del siglo XVIII, las localizadoras buscaban oro. Las mujeres también eran propietarias de pequeñas granjas en las afueras del pueblo, donde era habitual que produjeran un exceso de alimentos destinados al mercado urbano.

Si bien eran mayoría de las ciudades coloniales, las mujeres estaban, con frecuencia, en minoría en el campo. Las pirámides etarias muestran que, entre los pobladores rurales, las discrepancias entre la cantidad de hombres y de mujeres era drástica en los grupos de treinta años en adelante, indicación ésta del efecto que tenía sobre la tasa de mortalidad el grupo de mujeres en edad de estar embarazadas y dar a luz. En efecto, estos datos sugieren que las campesinas sobrevivían al nacimiento de su primer hijo, pero morían a consecuencia de dar a luz al cuarto o quinto hijo. En regiones más estables desde el punto de vista poblacional, con frecuencia había una menor cantidad de mujeres debido a la continua migración de éstas a las ciudades. En las regiones de frontera –con frecuencia, percibidas como lugares peligrosos y alejados de todo atisbo de civilización– las mujeres también estaban en minoría. Pero incluso en las zonas de frontera, las mujeres estaban lejos de estar ausentes; un 44,5 por ciento de los habitantes rurales de la frontera de Buenos Aires en el siglo XVIII, por ejemplo, eran mujeres. En algunos distritos rurales –sobre todo, en las regiones que proporcionaban hombres a las fronteras más nuevas–, las mujeres estaban en mayoría. Al comienzo del siglo XIX, en 1803, la población de la capitanía de San Pablo, por ejemplo, era de 92.521 hombres y 95.858 mujeres.

En los grandes establecimientos rurales –por ejemplo, en las estancias y en las haciendas– la gente solía vivir en familias de tipo patriarcal (es decir, una familia nuclear más otras personas que vivían bajo la tutela del padre de la familia). Las granjas de subsistencia –las más frecuentes– solían estar habitadas por familias nucleares. En su abrumadora mayoría, las pequeñas granjas dependían del trabajo de toda la familia –hombre, mujeres y niños– para sobrevivir. En consecuencia, el "matrimonio" era la norma casi universal, si bien en algunas zonas se trataba de uniones que no estaban bendecidas por ningún representante de la Iglesia. Sólo cuando el hombre tomaba a su "esposa" había suficiente mano de obra para establecer un hogar independiente.

Las mujeres cumplían una variedad de papeles en la América Latina rural. Las mujeres de la elite que eran propietarias de tierras a veces adoptaban un rol activo en su administración. Aproximadamente un diez por ciento de los labradores de caña de azúcar de la Bahía colonial era de género femenino. En las grandes haciendas y establecimientos rurales, las mujeres que no pertenecían a la elite estaban, a veces, empleadas en tareas específicas. Ya en el siglo XVI, las mujeres aborígenes fueron empleadas en la hacienda de Cortés para producir tortillas, que se les daban a los arrieros de vacas. Si bien percibían un salario, estas mujeres trabajaban desde la salida del sol hasta el atardecer. En el campo, igual que en las ciudades, el trabajo femenino era una parte esencial de la estructura socioeconómica colonial.

Al igual que en los entornos urbanos, las actividades comerciales de las campesinas eran, en su mayoría, una extensión de los roles femeninos tradicionales: el cuidado de los hijos; la producción y la preparación de alimentos; la producción de telas y de prendas de vestir; el cuidado de los enfermos; y la prestación de servicios sexuales. Los quehaceres realizados por las mujeres solían ser arduos, les insumían mucho tiempo y eran repetitivos. Por ejemplo: la preparación de tortillas –un alimento básico, preparado a partir de harina de maíz, de México y Guatemala– implicaba separar los granos del marlo (el centro duro y fibroso de la mazorca), lavar esos granos, dejarlos en remojo y luego calentarlos; más tarde, volver a lavar el maíz ya remojado y blando, molerlo dos veces en un metate (un mortero plano) de piedra, darles forma redonda y plana a cada tortilla y, finalmente, cocinarlas en una plancha. Un historiador ha calculado que producir este tipo de pan, si se lo realizaba una vez por día, demandaba en la semana entre treinta y cinco y cuarenta horas[8].

En las pequeñas granjas rurales, la mayor parte de la producción se destinaba al consumo doméstico de subsistencia; y era aquí donde las mujeres desempeñaban un papel esencial. Las campesinas compartían los quehaceres de las granjas y las haciendas con los hombres. Activas en lo que se refiriera a cultivos, las mujeres se dedicaban a plantar y a cosechar trigo y maíz. También estaban encargadas de procesar alimentos y de almacenarlos, así como de moler ambos cereales para convertirlos en harina. Las mujeres tenían un rol activo en el cuidado de los animales domésticos, como pollos, cerdos y otros animales pequeños (el llamado "ganado menor"). En algunas regiones, las mujeres también criaban ovejas y cabras, lo cual permitía una pequeña producción de lana para uso doméstico. Las mujeres participaban en la esquila de las ovejas; después, cardaban, hilaban y tejían esa rústica lana y la convertían en ponchos y otras prendas de vestir. Las campesinas,

[8] Arnold J. Bauer, "Millers and Grinders: Technology and Households Economy in Meso-America", *Agricultural History*, 64: 1 (1990), 3.

junto con los hombres de la familia, producían sebo, grasa, y carne seca y ahumada en pequeñas cantidades.

Además de cumplir con los quehaceres domésticos, de llevar a cabo el trabajo del campo, y de hilar, tejer y coser, las mujeres también producían bebidas alcohólicas típicas de la zona, elaboraban piezas de alfarería, procesaban los productos agrícolas (como el lino, la miel, el arroz y los cueros crudos), fabricaban velas y prestaban servicios médicos. Tan abarcativa era esta actividad que, gracias a la economía doméstica femenina, eran relativamente pocos los bienes o los servicios requeridos en el campo que se adquirieran a terceros. En las regiones rurales, los hombres –sobre todo los de clase pobre– dependían del trabajo de las mujeres para su comodidad material. Las mujeres, por su lado, estaban totalmente absorbidas por una ronda sin fin de arduas tareas diarias. Un viajero que observó el pesado trabajo de las campesinas de las pampas también señaló que era frecuente que, por las duras condiciones de la vida rural, las mujeres estuvieran mal vestidas, sucias, desarregladas y prematuramente envejecidas[9].

Las mujeres originarias que vivían en las misiones rurales trabajaban junto con los hombres en la construcción del complejo misional; además, llevaban a cabo sus obligaciones diarias dentro de la misión, labraban los campos y atendían al ganado. En otras comunidades rurales, las mujeres originarias también desempeñaban un papel activo en el cultivo y procesamiento de alimentos, además de hacerlo en el tejido. Luego de la llegada de los conquistadores europeos, el rol tradicional femenino en la tejeduría comenzó poco a poco a comercializarse. Si bien las mujeres originarias seguían produciendo telas de algodón para pagar el tributo a los españoles, aquéllas se encontraban bajo constante presión para producir piezas de tela cada vez más anchas, y para producirlas con tramas de menor calidad a cambio de lograr mayor cantidad y una producción más simple. Si bien en el centro de México el pago del tributo en especie fue reemplazado gradualmente por un pago en moneda, en ciertas regiones como la de la península de Yucatán, a mediados del siglo XVIII, las mujeres seguían tejiendo telas de algodón como parte del tributo. Además de tejer como obligación impositiva, las mujeres nativas también elaboraban en sus hogares telas de algodón para armaduras, ropa de cama, prendas religiosas de vestir, manteles para altares y prendas de vestir para una población creciente de etnias no indígenas. Las mujeres vendían estos bienes a los comerciantes españoles u otros intermediarios, o las comercializaban ellas mismas en las ferias de pueblo.

A fines del siglo XVI, las mujeres originarias que vivían en distritos que se encontraban bajo el control de los corregidores españoles se encontraban

[9] Alexander Caldcleugh, citado en Slatta, *Gauchos*, 57.

con frecuencia inmersas en un sistema tercerizado de producción que no era diferente de los sistemas similares de trabajo empleados en Europa. Las mujeres recibían una provisión de algodón crudo del administrador español y se les requería que produjeran artículos terminados que debían estar tejidos según las especificaciones del administrador. Si bien esas mujeres percibían un salario por pieza a cambio de su trabajo, recibían mucho menos que el valor verdadero de sus productos. Como en esencia esas mujeres trabajaban para el jefe político local, tenían muy poco poder para negociar el salario o los términos de la relación laboral. Hay indicios de que el creciente resentimiento de estas mujeres aborígenes, forzadas a suministrarles ganancias desleales a los burócratas españoles, condujo a la numerosa participación femenina en los ataques acaecidos a mediados del siglo XVII contra los corregidores de Oaxaca.

El tejido siguió siendo una industria hogareña en todas las áreas rurales. En algunas regiones, las mujeres hilaban y tejían; en otras áreas, como Bolivia, las mujeres preparaban, terminaban y comercializaban los géneros, mientras que los hombres realizaban el trabajo en el telar mismo. Sus tareas eran las de limpiar la lana o el algodón, formar los cabos e hilarlos; estirar y teñir la tela ya tejida; y transportarla al mercado y venderla; estas tareas requerían más mano de obra que la que necesitaba el tejido en sí. En consecuencia, las mujeres que trabajaban en las industrias hogareñas solían superar en cantidad a los hombres por tres a uno.

A fines del siglo XVI, surgió en varias regiones de la América hispana otro entorno protoindustrial: el obraje o fábrica textil. Los obrajes estaban ubicados tanto en áreas rurales como urbanas, en las comunidades indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador, así como en pueblos como Tlaxcala, Querétaro y Puebla (en México), e hicieron que los trabajadores debieran salir de sus hogares para dirigirse a primitivas fábricas. Tanto hombres como mujeres trabajaban en los obrajes; según la época se registraba una división del trabajo por género, pero hombres y mujeres también podían ser empleados en las mismas tareas. Las mujeres eran especialmente apreciadas como seleccionadoras de lana, cardadoras e hilanderas en los obrajes jesuitas de la Quito rural, mientras que en la fábrica de pintados de la ciudad de México se empleaban mujeres para que molieran los tintes y los mezclaran. En la mayor parte de los obrajes, tanto hombres como mujeres tejían; pero debido a que los salarios solían estar basados en la cantidad de telas producidas, en general las mujeres percibían la mitad del salario de los hombres. Las mujeres, tanto esclavas como libres, también eran enviadas a trabajar en los obrajes como castigo por su mala conducta.

En los obrajes, las trabajadoras solían encontrarse bajo el control de una supervisora que, con frecuencia, era la esposa del administrador de la fábri-

ca. Según algunos informes, estas supervisoras eran sumamente exigentes; se narraba en uno de ellos que la esposa de un dueño de obraje en Bolivia mantenía a las mujeres nativas "casi en esclavitud perpetua, hilando lana y algodón. Apenas una de ellas termina de hilar una bolsa de lana, se le entrega otra. Y cada mujer recibe sólo un real, en lugar de la paga habitual de dos reales"[10]. Se decía de la misma supervisora que obligaba "a todas las mujeres de la hacienda a tejer [...], pero sin que éstas obtuvieran más pago que un poco de sal o trigo"[11].

Pese al aporte de la mano de obra femenina, en los hogares de las zonas rurales solía haber muchas menos jefas de familia que en las áreas urbanas. En general, las mujeres tenían una capacidad mucho mayor de sobrevivir como cabezas de familia en regiones más acomodadas económicamente y con una población más establecida. Pero incluso en las regiones de mayor estabilidad edilicia y poblacional, las jefas de familia solían ser mujeres viudas, no solteras. En efecto, sólo las viudas de relativa buena posición económica con hijos que tuvieran intactas sus capacidades físicas prosperaban en regiones rurales. Es difícil determinar si esas mujeres que se quedaban en las grandes haciendas o estancias como jefas nominales de éstas realmente manejaban sus territorios rurales. El hecho de que las mujeres generalmente vivieran con al menos un pariente adulto de sexo masculino sugiere que la administración diaria y efectiva de esos bienes quedaba en manos de otros. Las viudas pobres, de esposos que no habían tenido tierras o habían sido minifundistas, se veían obligadas a migrar a pueblos o ciudades en busca de empleo, o a refugiarse con sus parientes.

Si bien la mayor parte de las mujeres trabajaba simplemente para sobrevivir, en ocasiones la mujer de orígenes humildes, a través del trabajo arduo, de negociaciones astutas, de inversiones inteligentes, del matrimonio o de la suerte surgía como una exitosa empresaria. Mencia Pérez, una mestiza analfabeta que combinaba un especial olfato para los buenos negocios con bienes heredados de sus dos esposos, fue, a fines del siglo XVI, la persona más rica del pueblo de Huemantla y una de las más prósperas de la provincia de Tlaxcala. Otro caso parecido fue el de Micaela Ángela Carrillo, una viuda mestiza y empobrecida que vivía en la región de Puebla, en el siglo XVIII. En conjunción con sus hijos legítimos y sus hijas ilegítimas rentó plantas de maguey y obtuvo la savia de estas plantas para producir pulque. Carrillo vendía esta bebida al por menor en su casa, y también al por mayor en los

[10] Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, expediente por el yndígena Esteban Pablo contra su patrón Manual Almarás en la hacienda Caporaya, 1795, folio 7v, citado en Brooke Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988), 200.

[11] Ibídem, folio 10, citado en Larson, *Colonial and Agrarian Transformation*, 200.

comercios de Puebla. Poco a poco, invirtió sus ganancias en pequeñas fincas y terminó siendo una importante terrateniente local.

Era habitual ver que las mujeres trabajaban en las haciendas rurales, en las calles de la ciudad y en los hogares de ciudadanos locales prominentes. En las ciudades y en los pueblos, las mujeres de clase media y baja trabajaban como maestras y parteras; atendían posadas, albergues y tabernas; y además eran dueñas de pequeños comercios (tiendas o pulperías). Las mujeres blancas pobres, las mulatas, las mestizas, las negras y las aborígenes también vendían alimentos preparados o no en el mercado, o bien trabajaban como lavanderas y planchadoras y cultivaban sus propios jardines. Como dependientes, esclavas, agregadas, jornaleras, fueran solteras, casadas o viudas, ocupaban una posición social precaria porque las circunstancias económicas que las obligaban a trabajar también las exponía al prejuicio social si eran visitadas por hombres de la misma clase social. En la sociedad colonial, las mujeres que se veían obligadas a desafiar la norma femenina de estar protegidas en el claustro hogareño quedaban expuestas al ridículo y al abuso.

La participación femenina en la fuerza colonial de trabajo estaba íntimamente vinculada con la clase social a la que pertenecía cada mujer. Cuanto más pobres fueran, más probable era que la mujer fuera encontrada trabajando en público. La ubicación geográfica era otra variable importante porque en los pueblos y en las ciudades las mujeres encontraban mayores oportunidades de empleo, y mejor pagas. Además, la participación femenina variaba y mucho según el sector de la economía; era mucho mayor la participación femenina en empleos domésticos que en los comerciales o industriales. Para la vasta mayoría, el trabajo de la mujer se basaba en la comercialización de los roles tradicionalmente femeninos: la preparación de comidas, la comercialización de productos, la lavandería, la fabricación de velas y el tejido. No obstante, las mujeres de todas las clases formaban parte de la fuerza de trabajo. Fueran solteras, casadas o viudas, dueñas, administradoras u obreras, las mujeres eran una parte importante del mundo del trabajo en la América colonial.

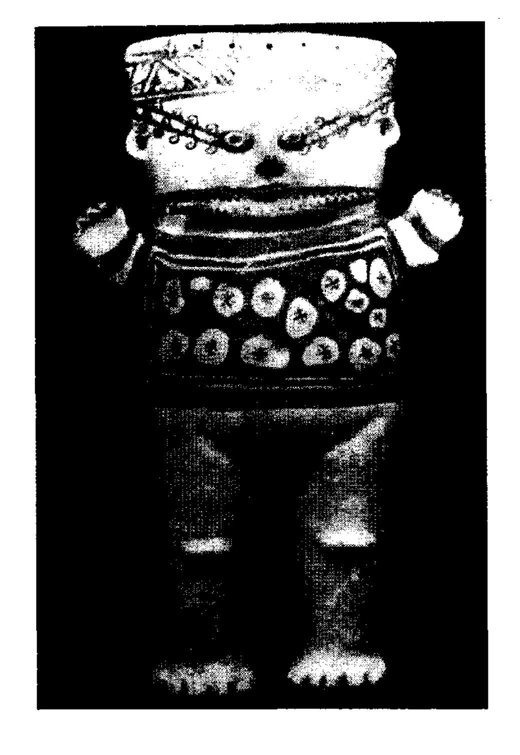


Figura 1. Una una figura femenina de la cultural Chancay en los Andes centrales, A.D. 1000-1470.
Cortesía del Museo Michael C. Carlos, Emory University, Atlanta, Georgia.



Figura 2. Durante el periodo de los incas, mujeres de edad tejían un paño común como parte de su servicio para los nobles. Después de la conquista las tejadoras seguían produciendo paños para sus encomenderos españoles usando el mismo tipo de telar.
Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen* gobierno (1612-1616).



Figura 3. Princesa inca (La Gran Ñusta Mama Occollo). Esta pintura es un retrato póstumo de un ancestro femenino, seguramente ordenado por sus descendientes al fin del periodo colonial para hacer valer sus reclamos de nobleza inca.
Artista desconocido, Cuzco, Perú, principio del siglo XVIII.
Cortesía del Denver Art Museum.

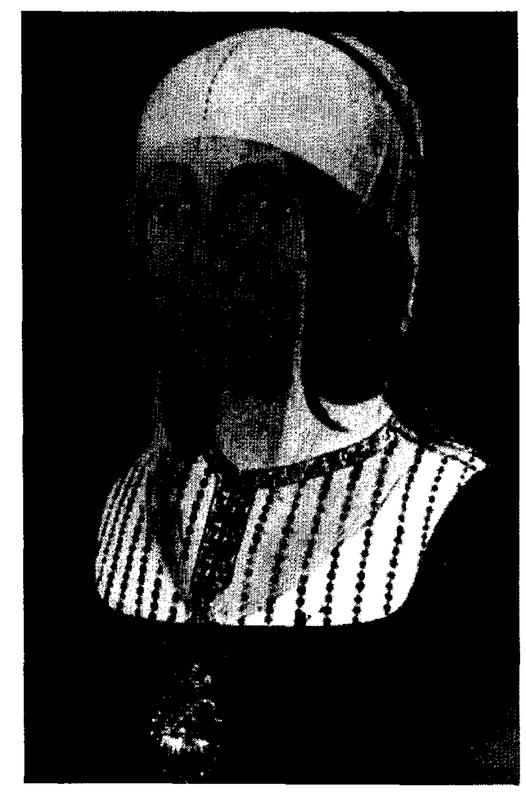


Figura 4. Retrato de Isabel la Cátolica, reina de Castilla en el siglo XV, y patrocinadora de los viajes de descubrimiento de Cristobal Colón.
Pintura de Bartolomé Bermejo
Cortesía del Palacio Real, Madrid.



Figura 5. Uno de los retrato más lindo de una mujer. Esta mulata mexicana está vestida con ropas de lujo y joyería a pesar de las leyes que determinaban que las mujeres de color no debían usar ropa fina. Ella tiene una bufanda parecida a un reboso mexicano.
Pintura de Manuel Arellano, 1711
Cortesía del Denver Art Museum

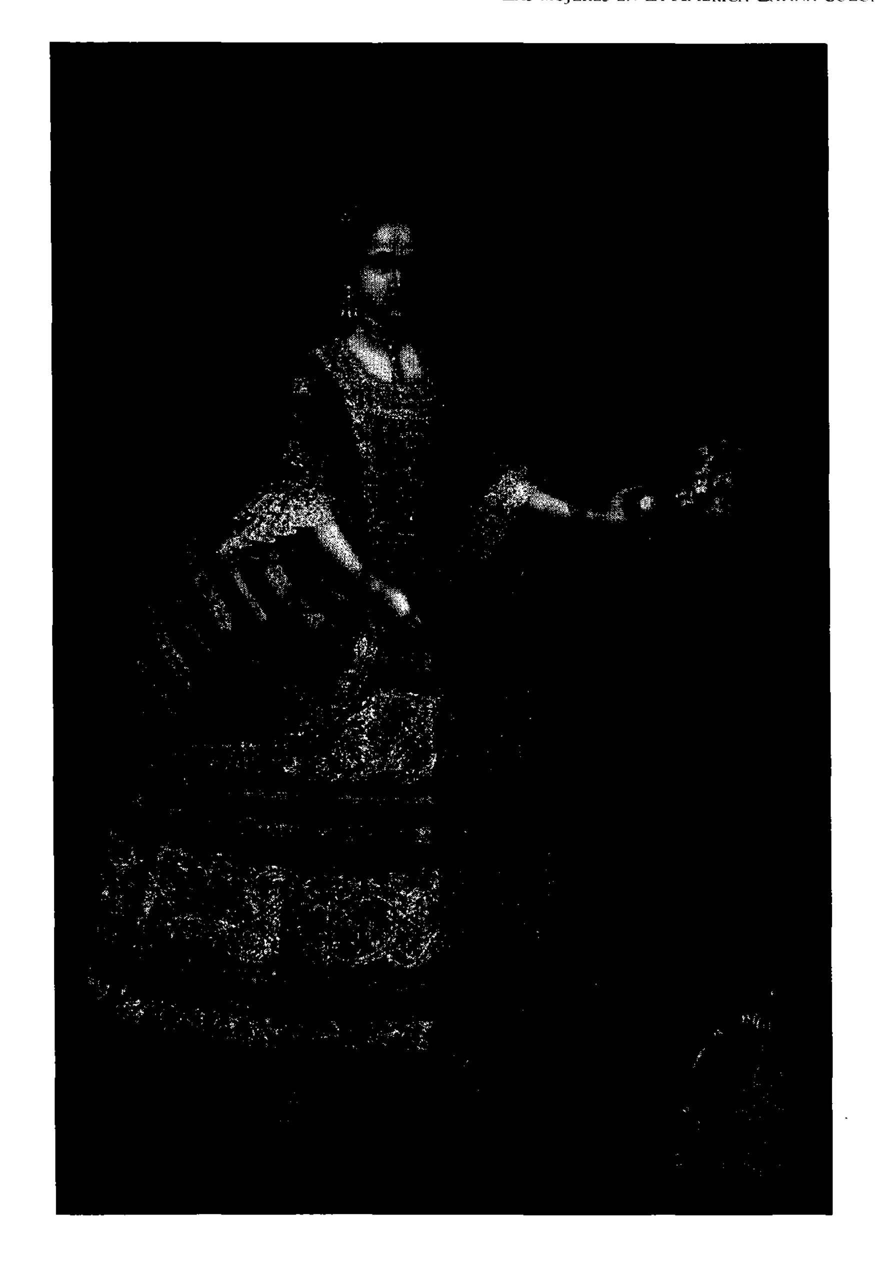


Figura 6. Retrato de Doña Mariana Belsunse y Salazar. Nacida en Lima, Doña Mariana era la esposa del Coronel Austín de Landburu y Rivera, constructor de la plaza de toros de Lima y miembro del cabildo de la ciudad.
Pintura de José Joaquín Bermejo, Perú, circa 1780.
Cortesía del Denver Art Museum



Figura 7. Retrato de una mujer de luto. Esta viuda rica está vestida de negro. También lleva un broche de luto.
Pintura de José Campeche, Puerto Rico, circa 1807.
Cortesía de Marilynn and Carl Thoma.

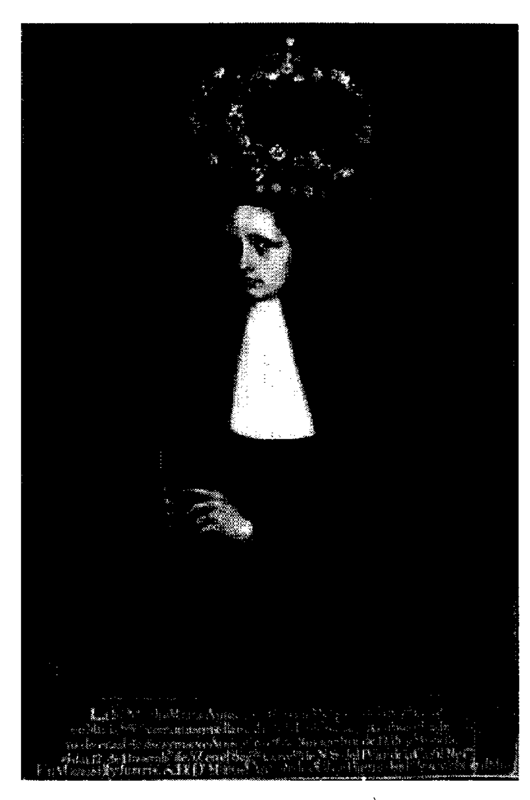


Figura 8. Retrato de la Reverenda Madre María Antonia de Rivera. Durante el siglo XVIII, familias mexicanas ricas encargaron retratos de sus hijas que estaban tomando sus votos finales para ser monjas. Este retrato de una "monja coronada" nos presenta una mujer joven como una novia de Cristo, con su anillo de matrimonio y una corona de flores muy elaborada. La inscripción al pie del retrato, seguramente añadida más tarde, nos dice que la monja nació en 1736, tomó sus votos en 1757, era la priora de su orden religioso en 1791, y murió en 1806.
México, circa 1757.
Cortesía del Philadelphia Museum of Art, Dr. Robert H. Lamborn Collection.

Figura 9. Las mujeres tenían roles variados en la economía colonial. En este cuadro de mestizaje del siglo XVIII, vemos una vendedora en el mercado público con sus frutas.
Francisco Clapera, "De Español y India, nace Mestiza"
Denver Art Museum Collection: Gift of Frederick and Jan Mayer



Figura 10. Una mujer empaqueta los cigarrillos que su marido esta liando en su taller de tabaco. Apropiado para una pequeña tendera, ella está bien vestida, luciendo un collar de perlas y aretes. También tiene un lunar pintada sobre un ojo.
Artista mexicano desconocido, "De español y albina, torna-atrás", circa 1760-1770.
Colección privada.



Figura 11. Una pobre indígena sin zapatos, hace tortillas mientras su marido la mira con un nudo en la mano. La casa está hecha de paja y tiene piso de barro.
Francisco Clapera, "De Lobo e India, Sambaigo", circa 1785
Denver Art Museum Collection: Gift of Frederick and Jan Mayer



Figura 12. Mujeres africanas pidiendo donaciones en la calle. Todas están bien vestidas, con faldas de color y blusas blancas. También llevan capas y sobre sus cabezas tienen gorros. Dos de las mujeres tiene bandejas de plata con monedas. Otras dos, probablemente oficiales principales de una *cofradía*, llevan bastones largos. Todas las mujeres llevan zapatos y las dos oficiales también tienen hebillas en sus zapatos. Acompañando el grupo, la niña sin zapatos pero con plumas en el pelo, toca un tambor.
Carlos Julião (1740-1811), *Riscos iluminados de Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*, Collección of Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



Figura 13. Trabajadores rurales del Tucumán. Dice abajo "Una mulata Camilucha diestra a caballo como en la fábrica de ponchos y otros tejidos." Artista anónimo, circa 1790



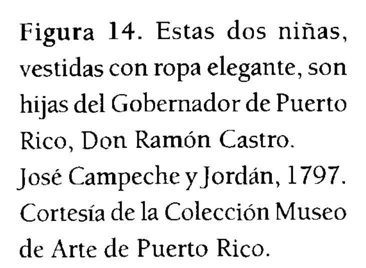


Figura 14. Estas dos niñas, vestidas con ropa elegante, son hijas del Gobernador de Puerto Rico, Don Ramón Castro. José Campeche y Jordán, 1797. Cortesía de la Colección Museo de Arte de Puerto Rico.

Capítulo 9

Las mujeres y la esclavitud

> Declaro que cuando fue casado con doña Margarita Mexia, trajo ella por dote mil pesos y un esclava llamada Catalina de la Crus, negra, y de dicha esclava han procedido siete piezas de esclavos y esclavas llamados Nicolasa Ramos, negra de 20 años; Alonso Joseph de pecho; Jose Ramos, negro de 18 años; Antonio Lugardo, mulato de 14 a 15 años; Ignacio Joseph de rramos, mulato prieto de 4 a 5 años; Margarita Ramos, mulata blanca de 2 a 3 años. Los declara por sus esclavos sujetos a servidumbre.
>
> Inventario tomado a San Miguel de Almolonga, 1 julio 1699. Entre otros bienes de Don Nicolas Ramos de Bustos, se hace inventario de los esclavos siguientes:
>
> Catalina, negra de 38 años. Casada con Manuel de Rueda, mulato libre.
> Nicolasa, hija de la susodicha, de 18 años.
> Joseph, negro de 14 años, hijo de la dicha Catalina.
> Antonio, mulato de 12 años, hijo de la dicha Catalina.
> Margarita María, de 8 años, hija de la dicha Catalina.
> Ygnacio Joseph, mulato de 5 años, hijo de la dicha Catalina.
> Margarita de Guadalupe, mulata, hija de la dicha Catalina, de dos a tres años.
> Alfonso Joseph de 8 meses, hijo de la dicha Nicolasa [el nieto de Catalina] [1]

Así como las mujeres de las poblaciones originarias precolombinas conquistadas vieron que sus vidas habían cambiado para siempre como consecuencia de la llegada de los conquistadores europeos, la situación y la función de las mujeres africanas se alteró de forma permanente al ser esclavizadas y enviadas al Nuevo Mundo. Lejos de sus comunidades de origen y arrancados de sus culturas, los esclavos se vieron forzados a recrear un nuevo mundo

[1] Tomado del testamento de don Nicolás Ramos de Bustos, Jalapa, México, 9 de junio de 1699, en el Archivo Notarial de Jalapa, tomo 1694-1699, folios 596-606, citado en Fernando Winfield Capitaine, editor, *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa, Veracruz* (Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 1984), 102.

social y religioso; es decir, aceptaron el estilo de vida hispánico al tiempo que mantenían partes de su herencia africana. Aunque se veían inferiores desde el punto de vista jurídico con respecto a la población originaria, la mayoría de los esclavos probablemente tenía un contacto diario más cercano con sus amos que los nativos. Esto era así sobre todo en el caso de las esclavas.

Las primeras esclavas que llegaron al continente americano provinieron directamente de España con el séquito de los conquistadores. Margarita, esclava de Diego de Almagro, por ejemplo, lo acompañó en su expedición de 1535, en la que éste conquistó Chile. Regresó a Perú junto a Almagro y fue manumitida luego de que éste fuera ejecutado por traición, conforme al testamento que Almagro había dejado. A pesar de que no sabemos qué relación que existía entre Margarita y Almagro, ella terminó siendo dueña de una tienda en Cuzco, y estableció una capellanía para rezar por el alma de su anterior dueño y sus seguidores.

Sin embargo, la mayoría de los esclavos negros no llegaba desde la península ibérica. Por el contrario, eran enviados desde África como mercadería de un comercio que, con el tiempo, dio como resultado que tres millones y medio de personas fueran forzadas a trasladarse por el Atlántico. A principios del siglo XVI, los esclavos fueron enviados a la América hispana desde varios lugares de la costa oeste de África. Al inicio de este comercio, los esclavos provenían sobre todo de las regiones de Senegambia y Guinea-Bissau: fueron reemplazados por esclavos tomados de Angola durante el siglo XVII. La introducción de esclavos a Brasil estuvo siempre estrechamente ligada a Angola, aunque se registró cierta variación regional. Las mujeres conformaban entre el 30 y el 40 por ciento de los africanos transportados de manera forzada a América.

Las mujeres nacidas en África experimentaban la esclavitud de forma diferente que sus contrapartes oriundas del continente americano. El secuestro, la esclavitud, y la mezcla de individuos provenientes de varias regiones de África tendían a distanciar a la gente completamente de sus familias y sus linajes. Es más: las mujeres nacidas en África podían mantener su identidad étnica y tribal para otra generación sólo si los hombres de la misma tribu estaban disponibles en el Nuevo Mundo. La esclavitud, indudablemente, debilitó la importancia de los lazos familiares para la primera generación de esclavos, aunque en las últimas generaciones los esclavos lograron construir nuevos lazos de parentesco.

Algunas costumbres africanas como el uso de una dote que reflejaba el valor de la novia, el rol de los padres y del grupo de parientes en la elección del cónyuge, y la prohibición de contraer matrimonio entre primos fueron abandonadas en su totalidad. Otras costumbres que dependían en menor medida de la supervivencia de una familia o de un grupo de parientes perduraron.

Las madres esclavas, por ejemplo, continuaron la costumbre típica de África Occidental del amamantamiento prolongado (dejaban de darle el pecho a sus hijos a los dos años) pese a la oposición de sus amos. Asimismo, es posible que las mujeres hayan continuado con la costumbre africana de abstenerse de tener relaciones sexuales durante este periodo de amamantamiento. No obstante, existía un debilitamiento general de la cultura africana entre los esclavos criollos, que eran normalmente los hijos de padres de diferentes tribus africanas o el fruto de una mezcla étnica.

A fin de comprender la experiencia de las esclavas, debemos considerar el escenario en el que estaban situadas. Existía una diferencia notable entre la demografía urbana y la esclavitud rural, que influía en el trabajo y en los patrones de sociabilidad. Los índices sexuales eran con frecuencia muy sesgados entre la población esclava. Los hombres, en general, superaban en cantidad a las mujeres en zonas rurales, sobre todo en aquellas regiones que continuaban recibiendo esclavos de África. Sin embargo, en prácticamente cada ciudad de América Latina colonial había más esclavas que esclavos.

En ámbitos urbanos, las esclavas eran utilizadas sobre todo como empleadas domésticas. Su labor era considerada tan esencial para el funcionamiento de una casa que a menudo se incluían una o dos esclavas en las dotes que se les daban a las novias pudientes. Se capacitaba a las esclavas como cocineras, sirvientas, lavanderas, modistas y, por consiguiente, habían obtenido habilidades que aumentaban enormemente su valor en el mercado. Además, la titularidad de una o más esclavas era prueba de riqueza y estatus social. Era común que al menos dos o tres esclavas acompañaran a sus amas blancas en su asistencia diaria a misa. La esclava más confiable acompañaba a las mujeres jóvenes de la familia cuando partían de sus hogares a visitar a sus amigas. Las esclavas también solían realizar recados, llevar paquetes y dejar mensajes. En un sentido estricto, las esclavas se utilizaban como punto de contacto entre las mujeres protegidas de la elite y el espacio público.

Los esclavos, además de ser considerados mano de obra, constituían un bien de capital. La edad y el potencial de reproducción afectaban el valor de las esclavas porque, para la legislación ibérica, el hijo de una esclava era también un esclavo. Una esclava sana y fecunda podía incrementar la riqueza de su dueño. Catalina de la Cruz, la esclava mexicana que apareció en el testamento e inventario que se consignan al comienzo de este capítulo, nos da un ejemplo contundente de tal incremento. Sus seis hijos y un nieto, esclavos todos, valían mucho más que lo que originalmente había costado la joven Catalina sin hijos.

Las esclavas negras y mulatas que habían dado a luz niños recientemente, ya sea que sobreviviera o no el recién nacido, proporcionaban incluso otro atractivo: podían ser utilizadas como nodrizas de los recién nacidos

pertenecientes a la elite. El atractivo de una esclava nodriza consistía en que su dueña podía controlar de manera más cercana su dieta y sus acciones. A veces, para mantener a una esclava produciendo leche luego de que su propio hijo hubiera fallecido, le era entregado un huérfano para cuidarlo por unas semanas o meses. Pasquala de Ansules, la esclava negra de la embarazada doña Ignacia de Campos, volvió a contar como "aún en cama, habiendo dado a luz a un niño que falleció, su ama fue al Hospital de Niños y le llevó una niña para amamantar"[2].

Las esclavas también eran empleadas fuera de la casa como jornaleras. Las viudas españolas con frecuencia vivían de la recaudación de los salarios diarios que ganaban sus esclavas. Las esclavas eran dadas en alquiler por sus dueños para amamantar a niños, vender baratijas o trabajar como costureras. Aunque otras, sobre todo en los centros urbanos de la América hispana y portuguesa, llevaban a las calles bandejas colmadas de alimentos y bebidas. En ciertas regiones, a las esclavas se las asociaba en gran medida a la venta de un artículo particular, como el pescado en Brasil. En ocasiones, las esclavas calificadas y las semicalificadas se mantenían y se daban en alquiler por sí mismas y, por consiguiente, suministraban a sus dueños un ingreso mensual fijo y absorbían sus propios gastos de techo y alimentación. Como este trabajo daba a las mujeres la oportunidad de trasladarse con frecuencia de manera libre y embolsar algo de sus ganancias, las jornaleras tenían una posición privilegiada en el mundo esclavo.

Las criadas negras, tanto esclavas como libres, también trabajaban como cocineras, lavanderas y prostitutas., La prostitución era otra ocupación que solía asociarse con las mujeres de color tanto libres como esclavas. Sirviéndose de la práctica generalizada de las jornaleras, algunos amos alentaban a sus esclavas a venderse. Otras practicaban la profesión más antigua del mundo por su propia voluntad, ya que la venta de servicios sexuales era un negocio rentable. Las ganancias emergentes de la prostitución han sido hasta sugeridas como un motivo por el que tantas esclavas urbanas eran capaces de comprar su propia libertad. Las autoridades municipales intentaron frenar la prostitución femenina al ordenar que todas las mujeres negras, tanto esclavas como libres, se abstuvieran de salir a la calle después del anochecer. Tales restricciones, por lo general, fracasaban. Aunque las autoridades municipales clamaron contra la explotación de las esclavas en el negocio de la prostitución, hicieron caso omiso por completo de la explotación sexual y el abuso que ocurría dentro la casa del amo. Desde el comienzo, los hombres europeos buscaban favores sexuales por parte de las esclavas negras, tanto en la casa como en la calle.

[2] Archivo General de la Nación (Lima), Inquisición, Fundaciones, Legajo 1, expediente de Micaela Francisca de Atocha, 1670, citado en María Emma Mannarelli, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, Siglo XVII* (Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993), 291-292.

Según las definiciones sociales y morales del mundo ibérico, las mujeres de color, dada su "mala reputación" étnica, no podían tener honor. La conducta sexual "virtuosa" se veía fuera del entendimiento de las esclavas, y el código moral que privilegiaba la virginidad en las mujeres no alcanzaba ni a mujeres negras ni a las mulatas. La sociedad no intentó poner límites a la sexualidad de las esclavas, pero sus dueños mismos controlaban la sexualidad de éstas restringiendo su libertad y gozando sin impedimentos el poder de acceder a sus cuerpos.

Dado que eran legalmente propiedad de sus amos, las esclavas tenían menos poder aun que las mujeres nativas para resistir los avances sexuales de sus amos. El abuso sexual era común, aunque estos delitos por lo general no se denunciaban ante las autoridades locales. Aun aquellas que trataron de procurarse alguna reparación jurídica, normalmente se vieron frustrados por un sistema que daba primacía al testimonio de un hombre blanco. Un ejemplo resultará suficiente: en 1814, Manuelita, una mestiza esclava de diecisiete años, fue enviada a trabajar como empleada doméstica a la casa de un prominente comerciante en Lima, casado con una mujer de buena cuna[3]. Un día, mientras la esposa estaba en misa, el amo, don Baltasar, violó a Manuelita. Ella interpuso una demanda en el tribunal eclesiástico solicitando que fuera puesta en libertad ya que su dueño había corrompido su virginidad. Su alegación resultó denegada cuando su dueño relató que no sólo estaba mintiendo sino que, además, utilizaba una acusación falsa común que otras esclavas también habían intentado. Manuelita fue devuelta a su dueño; ella continuó siendo forzada a tener relaciones sexuales, hasta que finalmente quedó embarazada. Una vez más, trató de denunciar en forma pública la inmoralidad de su dueño, pero nuevamente sus demandas en busca de justicia fueron rechazadas.

Pese al infortunio de Manuelita, esta causa y otras demostraron cómo las mujeres de color usaban el sistema jurídico para reclamar sus derechos, por limitados que fueran. Las mujeres libres y esclavas –sobre todo aquellas familiarizadas con las costumbres ibéricas– hablaban español o portugués, vivían en ciudades, y entablaban acciones judiciales contra sus dueños y contra otras personas por maltrato. Aunque, por lo general, no prosperaban en la búsqueda de justicia, esas causas demuestran que las esclavas tenían conocimiento de sus derechos y anhelaban luchar por protegerse a sí mismas y a sus hijos. Además, las dueñas se unían, a veces, a las esclavas para demandar por violación o abuso sexual de estas últimas.

En un sistema que daba a los amos acceso ilimitado respecto de sus esclavas, no era desconocido para ellas el hecho de que podían llegar a convertirse

[3] Christine Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854* (Berkeley: University of California Press, 1994), 21.

en concubinas de hombres blancos o mulatos. En algunos casos, las aventuras amorosas pudieron beneficiarlas porque podían usar su posición para mejorar su tratamiento diario y con el tiempo podían ganar manumisión. En otros casos –sobre todo cuando la esposa del amo era celosa–, podía llegar a ocurrir precisamente lo contrario. La mulata Inés, por ejemplo, fue vendida estando embarazada de tres o cuatro meses ya que la esposa de su amo se había convencido de que éste había mantenido una aventura amorosa con la jovencita. La mujer presionó a su esposo para que vendiera a la esclava con la condición de que no pudiera regresar a Lima. En otras ocasiones, la esposa española legítima podía insistir para que su esposo vendiera a cualquier hijo moreno ilegítimo, o se deshiciera de él. Las relaciones con hombres blancos o con un tono menos oscuro de piel también daban un cierto grado de prestigio a la esclava que diera a luz a hijos menos morenos, frutos de la unión. En Cuba un proverbio rezaba: "Mejor ser amante de un hombre blanco que esposa de un negro".

Quizás la esclava más famosa que utilizó su relación con un hombre blanco para alcanzar manumisión, riqueza y posición social fue la brasileña Chica da Silva. Chica nació en el distrito minero de Minas Gerais entre 1731 y 1735, hija de una esclava y de padre desconocido (probablemente, el amo blanco de su madre). Chica, una parda de tez blanca, fue vendida a otro hombre blanco cuando era niña, y a los siete años trabajaba realizando tareas domésticas de adultos. En 1751 tuvo un hijo, fruto de su relación con su dueño. Dos años más tarde fue comprada por João Fernandes, un joven juez desembargador que había vuelto recientemente a su Brasil natal. Deslumbrado por su belleza, la liberó a días de haberla comprado y se convirtió en su amante. Durante los dieciséis años posteriores, Chica y João mantuvieron una relación estable, en cuyo marco ella dio a luz a trece hijos. Aunque nunca se casaron, Chica se convirtió en una mujer rica, dueña de una enorme casa, de ropa fina, de joyas y de una gran cantidad de esclavas que le proporcionaban un ingreso regular. Ella, João y sus hijos eran miembros de varias cofradías. Tratada como una mujer blanca poderosa, Chica aprendió a leer y a escribir y se aseguró de que tanto sus hijos como sus hijas recibieran educación. Su relación con João perduró hasta el fallecimiento de éste, ocurrida en 1779. Chica continuó siendo una figura local importante que administraba los negocios de João hasta su muerte, acaecida diecisiete años después.

El logro de Chica fue la excepción. Las esclavas muy a menudo eran sometidas a un espantoso catálogo de abusos físicos –castigos, torturas e incluso la muerte– a manos de amos y amas. No era infrecuente que una esclava fuera maltratada sexualmente por su amo y luego abusada físicamente a manos de la esposa, debido a los celos de ésta. También se las alimentaba, vestía, alojaba y cuidaba de mala gana. En general, las esclavas pertenecientes a órdenes

religiosas solían recibir mejor cuidado que aquellas que se encontraban en manos privadas. Los jesuitas, por ejemplo, hacían que las esclavas fueran atendidas por parteras.

Si bien la Corona y la Iglesia alentaban a que los esclavos contrajeran matrimonio, la aptitud para casarse dependía de la ubicación de la esclava (la ciudad o el asentamiento en los que se encontraba), la proporción de género entre los esclavos, la preferencia personal del esclavo, y, por supuesto, el deseo del amo o de la ama. Los dueños de esclavos a menudo se oponían al matrimonio dado que este tornaba más difícil la venta de un esclavo. Además, las parejas que vivían en uniones consensuadas informales no estaban sujetas a la política de la Iglesia que prohibía la separación de la pareja.

A pesar de la resistencia de la sociedad blanca, algunas esclavas se casaban. Aquellos esclavos que contraían matrimonio en general pertenecían a personas de mayor estatus social. Los esclavos de propiedad de órdenes religiosas también eran alentados a casarse. Resulta difícil saber cuánta libertad de elección disponían las esclavas en su decisión respecto de la persona con quién contraer matrimonio. En general, las mujeres africanas solían hacer pareja con hombres pertenecientes a la misma etnia africana, mientras que las mujeres esclavas americanas preferían hombres también nacidos en las Colonias. Los matrimonios de esclavos libres no eran inusuales; en la ciudad de México, por ejemplo, el 39 por ciento de las esclavas mulatas se casaron con un esposo libre. Al momento de contraer matrimonio, era normal que las esclavas estuvieran en sus últimos años de adolescencia o ingresando en la segunda década de vida; sin embargo, sus esposos solían ser considerablemente mayores.

En teoría, el matrimonio mejoraba la situación de las esclavas ya que a una persona casada no se le podía impedir tener una vida matrimonial. El matrimonio, también, creó redes sociales que podían ayudar a alcanzar la manumisión. No obstante, se ha sugerido que el concubinato con un hombre libre era una opción más ventajosa para una esclava; le proporcionaba una mayor seguridad que el matrimonio con un esclavo y de manera más directa mejoraba sus probabilidades de obtener manumisión. Mientras la Iglesia y el Estado alentaban a las esclavas a contraer matrimonio, éstas permanecían, en su mayoría, solteras. Por ejemplo, de 1.696 mujeres negras vendidas a Lima entre 1560 y 1650, sólo el 9,5 por ciento había contraído matrimonio. A la inversa, el 19 por ciento eran madres solteras o futuras madres. Las esclavas, sin duda, creían que pese a la protección teórica que podría brindarles, el matrimonio formal no les daba garantías de que sus familias sobrevivirían intactas. Ni la Iglesia ni el Estado, por ejemplo, podían impedir que sus amos vendieran los hijos de estas mujeres.

Más que resistir la unión matrimonial, las esclavas oponían resistencia de manera activa hacia aquellos que controlarían sus decisiones y vidas privadas. Las esclavas urbanas buscaban no sólo que sus dueños no las forzaran a contraer matrimonio contra su voluntad, sino que también pusieron pleitos contra sus amos, amas y miembros esclavos o libres de la familia que intentaran prohibirles el matrimonio. Siempre que fuera posible, los esclavos elegían cónyuges pertenecientes a su propio grupo étnico. Las esclavas, asimismo, se presentaban ante los tribunales eclesiásticos para evitar que sus amos las separaran de sus esposos. En los asentamientos rurales más remotos, los amos eran más capaces de presionar a sus esclavas a que contrajeran matrimonio con compañeros elegidos por ellos. Algunos dueños de esclavos prohibían el matrimonio de sus esclavos con esclavos de otros asentamientos.

Aunque no faltaba el contacto sexual entre mujeres de color y hombres blancos, el matrimonio legítimo era muy poco común. Las autoridades mismas, tanto civiles como eclesiásticas, que fomentaban el matrimonio de las esclavas, desalentaba la unión entre etnias. Sin embargo, el contacto sexual entre esclavas y hombres blancos era generalizado y persistente. Un observador del siglo XVII creía que los españoles que vivían en Perú preferían a las mujeres negras en lugar de las blancas ya que habían sido amamantados por sus nodrizas negras. En general, estas relaciones eran informales y efímeras, pese a que existen ejemplos de amoríos de larga duración.

Debido a que tenían hijos siendo solteras, al abandono de sus compañeros o a la muerte, las mujeres negras y mulatas a menudo eran jefas de familia. De hecho, la típica unidad familiar de esclavos negros consistía en una madre y sus hijos. Independientemente de la proporción de hombres adultos respecto a las mujeres adultas, lo que se veía con frecuencia entre la gente de color esclava y libre eran familias centradas en el sexo femenino. Las esclavas criollas mostraban una tendencia aún mayor que las mujeres nacidas en África con respecto a vivir en su casa junto con sus hijos, pero sin la presencia de sus esposos. Dondequiera que existiera una población esclava extensa en la América colonial, había una elevada incidencia de unidades de familia encabezadas por mujeres. Además, las esclavas creaban hogares sintéticos donde vivían con sus pares en las ciudades en grupos reducidos, o se desempeñaban como cocineras y empleadas domésticas para los esclavos más jóvenes en los asentamientos de plantaciones.

El índice de ilegitimidad entre las esclavas era superior a cualquier otro grupo en la sociedad colonial. En la Villa Rica colonial, por ejemplo, mientras el 52 por ciento de los nacimientos eran ilegítimos, entre las esclavas este número ascendía al 98 por ciento. Estos índices de ilegitimidad sirvieron para fortalecer la visión de la sociedad blanca respecto de las esclavas: que éstas eran débiles moralmente y laxas en el plano sexual.

En general, contrariamente a las expectativas de sus amos, las esclavas presentaban una fertilidad baja. El promedio de hijos que daban a luz las esclavas era inferior a cuatro durante toda su vida. Este ínfimo número de nacimientos probablemente se produjo a raíz de una combinación de restricciones demográficas y decisiones adoptadas por las esclavas. Entre los factores demográficos estaban incluidos el desequilibrio de género en aquellas áreas que recibían una enorme cantidad de esclavos nacidos en África, una nutrición precaria, la menarca en edad tardía, el trabajo agotador, la lactancia extendida y la edad temprana de la madre al momento de su fallecimiento. Tambien existe un fuerte indicio de que las esclavas utilizaban hierbas como métodos abortivos. Además, los bajos índices de nacimiento eran probablemente también producto del contacto sexual poco frecuente debido a la vida llevada por estas mujeres, a las uniones inestables y a las enfermedades transmitidas sexualmente en forma masiva.

La baja fertilidad estaba acompañada de una elevada mortalidad infantil. Uno de cada tres niños moría antes de alcanzar su primer año de vida. Algunos historiadores también han dejado entrever que las madres esclavas practicaban el infanticidio. Asimismo, las poblaciones esclavas presentaban una elevada proporción de nacimientos sin vida y elevadas tasas de mortalidad infantil. La mortalidad en los adultos también era alta, pero menor en las mujeres que en los hombres. Quizás las esclavas vivían más que los esclavos dado que tenían en forma natural una constitución física más fuerte y se las utilizaba para realizar tareas de menor riesgo.

Los hijos nacidos de mujeres negras o mulatas, fueran legítimos o no, adquirían de forma automática el estatus de sus madres. El hijo de una esclava, por consiguiente, se convertía en esclavo y pasaba a ser de propiedad del amo de su madre. Los hijos de esclavas comenzaban a trabajar a temprana edad; las niñas ayudaban a sus madres en las labores domésticas y se desempeñaban como mulaques (sirvientas jóvenes) de los hijos de sus amos. También podían ser vendidas a temprana edad, como el caso de la niña esclava Beatriz, una criolla de diez años, que fue comprada para acompañar a una religiosa en un convento. (No obstante, aquellas hijas de esclavas que ingresaban a un convento para prestar servicio a temprana edad tenían la posibilidad de elegir algún tipo de educación rudimentaria). La mayoría de los hijos esclavos eran educados por sus madres. Era práctica común que estos niños fueron vendidos junto con sus madres, no con sus padres. Los hijos esclavos a menudo eran puestos en libertad con sus madres por un amo que también era su padre ilegítimo. Aunque algunos padres blancos –generalmente, hombres solteros– podían beneficiar (y, de hecho, así lo hacían) a sus concubinas negras e hijas mulatas dándolas a pequeñas dotes, el reconocimiento legal de paternidad era inusual.

Independientemente del tratamiento que se les dispensaba, las esclavas urbanas tenían varias ventajas sobre sus pares rurales. Participaban en extensas y muy variadas redes sociales y gozaban de una vida social más rica, que podía ir desde cofradías religiosas hasta bailes en ámbitos laicos. Las esclavas enviadas a vender sus servicios o bienes gozaban de una independencia limitada y de la oportunidad de socializar fuera del control de sus amos. Es más: el servicio doméstico, los ahorros lícitos o ilícitos obtenidos del trabajo diario y las relaciones personales íntimas podían ser utilizados por las esclavas más decididas y trabajadoras para, finalmente, obtener su libertad.

Durante el período colonial, las mujeres gozaban de una clara ventaja para obtener la manumisión. Entre quienes que recibían la carta de libertad, el porcentaje de mujeres oscilaba entre el 67,7 por ciento en la Lima del siglo XVII y un 58,8 por ciento a fines del siglo XVIII en Buenos Aires. Esta marcada preferencia de poner esclavas en libertad operó tanto en áreas urbanas como rurales. La libertad podía obtenerse, por parte del dueño del esclavo, mediante el otorgamiento de ésta por parte del amo, estando éste en vida o en una disposición testamentaria; o podía obtenerla la esclava a través de su propia compra. Como consecuencia de la continua manumisión femenina, en el siglo XVIII, en muchas regiones latinoamericanas, las mujeres libres de color conformaron el segmento de población de color de más rápido crecimiento.

El lugar de nacimiento y la etnia también eran variables importantes en cuanto a la probabilidad de ser libres; las esclavas nacidas en el Continente Americano y las mulatas obtuvieron su libertad en una proporción mayor que sus números reales. Además, las mujeres nacidas en la casa de su amo o heredadas por los hijos del amo también gozaban de una ventaja en la obtención de su libertad, probablemente producto de una relación extensa y muy personal entre el amo y su esclava. Mientras que la edad claramente afectaba los patrones de manumisión para los hombres (los hombres eran puestos en libertad sobre todo siendo niños), las esclavas eran liberadas a cualquier edad.

El uso del término "amo" no debería eclipsar el hecho de que las mujeres componían un segmento considerable de aquellas que les dieron la manumisión a sus esclavas. En total, las mujeres manumitían a muchas menos esclavas que los hombres, en parte debido a que éstos tenían un menor número de esclavos. Sin embargo, entre un tercio y dos quintos de la totalidad de los esclavos obtuvieron la manumisión gracias a una mujer, por lo general, jefas de familia, solteras, o viudas. Las dueñas de esclavas eran más propensas que los hombres a disponer en sus testamentos la puesta en libertad de un esclavo o una esclava. En los papeles de manumisión, las mujeres también expresaban con frecuencia lo que se ha denominado "maternidad sustituta", mencionando una relación especial con un esclavo o esclava en particular

dado que él o ella "había sido dado (o dada) a luz en su casa", "nacido en sus brazos" o "criado en su lecho".

Los dueños a menudo otorgaban una manumisión demorada ya que liberaban esclavas luego de que haberse reunido determinadas condiciones previas. Juana Bañol, de ocho años, fue puesta en libertad por su ama a condición de que trabajara, en primera instancia, como sirvienta en un convento de Lima, y de que luego prestara servicios al menos durante cuatro años como hermana laica en la misma institución. Era común que las esclavas obtenían su libertad solo después de haber prestado servicio a la viuda de su amo por un tiempo adicional, o recién después del fallecimiento de la viuda. Además, el cambio de las condiciones respecto de la libertad siempre estaba en manos de los dueños de los esclavos, y ese cambio podía estar sujeto al capricho de éstos. Una mujer bahiana del siglo XVII decidió cancelar la promesa de poner en libertad a su esclava "debido a su ingratitud y frialdad para conmigo"[4]. Algunos amos y amas, no obstante, liberaban a sus jóvenes esclavas con instrucciones detalladas sobre el cuidado y educación que éstas debían recibir.

La manumisión otorgada en el testamento de un dueño, sin importar sus condiciones, nunca fue infalible, según lo confirmaron la cantidad de litigios ocasionados en estas circunstancias. Los historiadores también han planteado que la puesta en libertad de una esclava mayor de edad constituía difícilmente un favor. Francisco Baldovinos, un comerciante de Buenos Aires que redactó su testamento en 1810, explicó que no liberó a su esclava mulata María Paula "con tal de no exponerla a trabajos duros y a una vejez signada por la desgracia". En lugar de ello él estableció: "Ordeno a mis herederos atender a todas sus exigencias como yo lo he hecho siempre a causa de los servicios buenos servicios prestados por ella"[5].

Otro camino hacia la libertad era comprarse a sí mismos. Resulta interesante notar que la compra de sí mismos era la forma más común de obtener la libertad tanto entre los esclavos como entre las esclavas. Asimismo, era el mecanismo utilizado reiteradamente por las esclavas para comprar la libertad de sus hijos. La frecuencia de la compra de sí mismas por parte de las esclavas confirma la firme determinación de estas mujeres, así como también, su ingenio para ahorrar las sumas de dinero requeridas para dicha compra.

[4] Testamento de María Leão, Salvador, 1 de octubre de 1656, Archivos de la Santa Casa de la Misericordia, Salvador de Bahía, volumen 41, folios 46-47, citado en A. J. R. Russell-Wood, *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (Nueva York: St. Martin's Press, 1982), 40.

[5] Codicilo de don Francisco Baldovinos, Archivo General de la Nación (Argentina), Registro de Escribanos 6, 1810, folios 199-202, citado en Susan M. Socolow, *The Merchants of Buenos Aires, 1778-1810: Family and Commerce* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 218.

Además, en toda América Latina, las esclavas aprovecharon la legislación vigente, que obligaba a sus dueños a declarar en forma pública su precio de venta y a venderlas a cualquiera que deseara pagar el precio. También intentaron utilizar el mismo mecanismo para evitar su propia venta a dueños indeseables o a lugares distantes. Unas pocas mujeres estaban én condiciones de comprar la libertad por sí mismas y, una vez libres, de reunir el capital necesario para comprar a sus hijos y retirarlos de la esclavitud. Otro recurso de las esclavas era el de operar en combinación con otras esclavas y con personas libres, reunir fondos para comprarse entre ellas y salir de la esclavitud.

La libertad, como quiera que se obtuviera, con frecuencia podía ser poco convincente, sobre todo para las jóvenes mujeres negras y mulatas que no disponían de documentación oficial que validara su libertad. Las mujeres libres eran llevadas con frecuencia de forma engañosa a la esclavitud; en un caso, Gertrudis de Escobar, una joven mulata libre que vivió a mediados del siglo XVII en México, fue vendida como esclava por su propia tía y primos.

Una vez libres, las mujeres de color continuaron con muchas de las mismas ocupaciones que habían tenido en calidad de esclavas, trabajando como sirvientas, lavanderas y vendedoras de comidas preparadas. Con el tiempo, algunas mujeres se convirtieron en banqueras informales: prestaban dinero –algunas veces, hasta cien pesos– a miembros de la comunidad africana-americana. Las mujeres de color libres también eran dueñas de posadas modestas; de tiendas que proveían bienes básicos, de tabernas y de pulperías que vendían una amplia variedad de artículos, desde comidas y bebidas hasta ropa, herramientas e instrumentos de trabajo. En algunas regiones, como los distritos mineros de Brasil, estas mujeres eran, con frecuencia, sospechosas de comercializar bienes contrabandeados, de albergar esclavos fugitivos y de suministrar artículos a comunidades de esclavos fugitivos.

Las mujeres de color libres, también, se vieron implicadas en la prostitución producto de lo que los observadores europeos insistieron en que era su "comportamiento inmoral". Pero Vilhena, en su obra literaria acerca de la vida a fines del siglo XVIII en Brasil, atribuyó la enorme cantidad de prostitutas existentes en Bahía al hecho de que "la más miserable niña mulata trabajaría de manera más fácil en un burdel que sirviendo a una duquesa"[6]; planteaba así que la prostitución proporcionaba algún grado de libertad de acción que el servicio doméstico no daba. En general, las mujeres de color libres –particularmente las mulatas– eran vistas como seductoras de gran sensualidad que podían resultar peligrosas ya que amenazaban el orden social y la moral (véase el documento 3).

[6] Archivo Público del Estado de Bahía, Livros de Ordens Régias, volumen 88, folios 209-211vta, citado en Russell-Wood, *Black Man in Slavery and Freedom*, 64.

Las mujeres negras libres más afortunadas podían comprar pequeños terrenos, casas y esclavos. Otras acumulaban bienes considerables. Catalina de Zorita, una mujer negra libre que vivió a mediados del siglo XVI en Lima, era propietaria de una panadería en la que trabajaban diez esclavos. Magdalena de la Paz, una mulata libre, vendía vino, manteca, queso y otras provisiones en todo el virreinato del Perú valiéndose de capitanes de buques y arrieros de mulas como representantes.

* * * * * * *

Cualquiera hubiera sido el estatus jurídico, las autoridades españolas y portuguesas mantuvieron a la gente de color bajo vigilancia constante. Los intentos del gobierno para legislar acerca del orden social y de la moral se centraban con frecuencia en las esclavas y en las mujeres libres. Frente a la preocupación por el control social y el delito (sobre todo la prostitución y el robo), las autoridades frecuentemente respondían limitando la movilidad geográfica de las mujeres negras urbanas. Los hombres y mujeres de color, también, eran acusados a menudo de vagancia, embriaguez y bailes libidinosos, lo que era visto como el inicio de numerosos problemas, entre los que se incluían peleas, apuñalamientos, y robos.

A comienzos de 1571, y en reiteradas oportunidades durante los dos siglos y medio posteriores, el gobierno colonial, asimismo, promulgó una legislación sobre objetos suntuarios dirigida a mujeres mulatas y negras libres; a éstas se les prohibió utilizar seda, perlas, oro, mantillas y objetos atractivos. Vestirse con prendas que, por su lujo, no se condijeran con el rango social era peligroso para la comunidad; debe aclararse, sin embargo que el objetivo oculto de estas leyes era hacer valer los rótulos sociales y mantener la jerarquía social. Pero, a menudo, las justificación de las leyes se basaba en la "vestimenta lujuriosa" y la falta de sobriedad en los atuendos de las mujeres mulatas y negras. Los decretos exigían periódicamente a las esclavas el uso de vestimenta que fuera conforme a los cánones de la decencia cristiana; expresaban así la esperanza de que, cubriendo la "desnudez", mejoraría la moral.

Una y otra vez, estos decretos reflejaban el temor de que la vestimenta de lujo hiciera a las mujeres de color irresistibles a los hombres "decentes". Es más; se suponía que cualquier mujer de color que tuviera a su alcance estos lujos disfrutaba de los frutos de su comportamiento ilícito. Sólo a las mulatas casadas con españoles se las excusaba a veces de esta legislación. Mientras que se intentaba claramente mantener a las mujeres de color en una posición social subordinada, las leyes sobre objetos suntuarios se hacían valer al azar. Aunque de vez en cuando a las mujeres negras libres se las obligaba a entregar todas sus alhajas y ropas finas a las autoridades civiles, probablemente a las mujeres libres se las trataba de mejor modo que a los hombres libres.

En el siglo XVII, por ejemplo, a las mujeres de color libres se las eximía en particular de pagar los impuestos tributarios.

Aunque se percibía a las mujeres como personas menos violentas y más fáciles de manejar por su naturaleza misma, existen ejemplos de actos de resistencia por parte de las esclavas. Las mujeres negras, supuestamente, tenían un amplio conocimiento sobre venenos, y los amos y amas vivían con el temor de ser víctimas de este arte aterrador. Huir era otra forma de resistencia. Si bien era menos probable que las esclavas huyesen –en comparación con sus contrapartes masculinas–, un historiador ha calculado que alrededor del 25 por ciento de todas las huídas fueron protagonizadas por mujeres. En el siglo XVII, en Lima, una esclava "saltó las paredes de la casa de su amo" para escapar; otra esclava enviada a Lima para prestar servicios a las dos hijas de su amo, que estaban por ingresar a un convento, huyó del claustro para contraer matrimonio; lo hizo usando ropa de hombre, disfrazada como un miembro de un grupo de albañiles[7].

Huir de la esclavitud podía ser un fenómeno esporádico y repetitivo o un intento permanente para alcanzar la libertad. Para algunos esclavos, ausentarse sin permiso constituía una declaración pacifica de su independencia y personalidad. A Antonina, una esclava negra de veintiún años, se la describía como "poseedora del defecto de ser una mujer de la calle, es decir, una persona que sale de la casa a caminar por los alrededores o permanece afuera cada vez que se la envía a hacer algo en la calle". Algunas de las esclavas que se escaparon emplearon la huida transitoria como una estrategia para negociar un mejor tratamiento de parte de sus dueños. La mulata María Josefa, de treinta años, que huyó de la casa de su amo en 1800, dejó en claro que había huido debido a que estaba siendo maltratada y no a causa de que tenía vicio alguno. Si una esclava estaba sola, no acostumbraba a huir tan lejos como lo hacían los hombres; en lugar de ello, buscaban refugiarse con amigos cercanos. Por esta razón, las comunidades de fugitivos que existían en numerosas regiones rurales. Los mocambos, formadas por relativamente pocas mujeres se veían obligadas a secuestrar mujeres de las áreas cercanas.

Una vez cristianizados, los negros, a diferencia de los aborígenes, estaban sujetos a la Inquisición. Los registros del Santo Oficio proporcionan múltiples ejemplos de esclavas y mujeres libres acusadas de hechicería, clarividencia y otras prácticas supersticiosas. Gran parte de los testimonios reflejan la sobrevivencia de la cultura popular africana en el continente americano. Si bien las limitaciones de la servidumbre a menudo hacían imposible mantener la

[7] Ambos casos fueron tomados del Archivo Arzobispal de Lima, Causas de negros (*Dr. Francisco Calvo de Sandoval v. licenciado Juan de Bonifacio; Juan Ochoa de Aranda v. Doña María de Prado*), y se citan en Frederick P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press, 1974), 189.

pureza de esa cultura, las esclavas y las mujeres libres pudieron sincretizar o amalgamar las creencias y las costumbres africanas con las creencias religiosas del mundo hispánico. Como consecuencia de este sincretismo, en las creencias religiosas populares los santos cristianos comenzaron a adquirir atributos africanos, mientras que en las prácticas domésticas diarias, ingredientes y métodos culinarios africanos llegaron a ser parte de la cultura criolla.

Las mujeres de color también adaptaron prácticas cristianas del Mediterráneo, sobre todo aquellas que podían utilizarse para mejorar su situación. Por ejemplo, el compadrazgo, la designación de padres sustitutos en el momento del bautismo de un niño, era un sistema de la península ibérica que establecía una relación especial entre un niño y sus padrinos o madrinas, y entre los padres biológicos de un niño y los que eran honorarios. Esta tradición fue aceptada por la población de los descendientes africanos y se utilizó para extender los lazos familiares. Aunque las esclavas, a menudo, se veían limitadas en la elección libre de los padrinos y madrinas de sus hijos, las mujeres de color libres emplearon el compadrazgo para crear fuertes lazos de obligación mutua entre ellas y otras mujeres mulatas y negras libres.

Otra institución cristiana mediterránea adoptada por esclavos y gente libre de color era la confraternidad religiosa o cofradía. En el continente americano colonial, estos grupos religiosos tendían a seguir lineamientos étnicos; por lo tanto, confraternidades segregados, según este lineamiento, prestaba servicios específicamente a los españoles, a los aborígenes o a los negros. En general, existía la costumbre de segregar a negros y mulatos en confraternidades según su origen étnico africano. Cada cofradía era devota de un santo diferente, y los miembros patrocinaban misas y festividades especiales en honor a ese santo. La membresía también traía estatus dentro de la comunidad. Cuando hombres y mujeres pertenecían a la misma cofradía, las mujeres, a veces, se desempeñaban como mayordomas (o môrdomas), a cargo de prestar servicios sociales a miembros de la hermandad que estuvieran afectados por la enfermedad o la pobreza. Las mujeres de color eran sobre todo activas en cofradías que estaban segregadas por género. La iglesia Nuestra Señora de los Desamparados, de Lima, por ejemplo, tenía una cofradía integrada por mujeres mulatas y negras que se reunían para rezar cada miércoles y para tomar la comunión cada cuarto domingo. Aunque las cofradías negras contaban con el patrocinio de la Iglesia Católica, las autoridades, a menudo, sospechaban que estos grupos funcionaban como una "cortina de humo" para planificar delitos y hasta rebeliones. Asimismo, se sospechaba que los esclavos pertenecientes a las cofradías utilizaban para comprar su propia libertad los fondos reunidos gracias a la solidaridad de los miembros. Los dueños de esclavos también quejaban que los esclavos empleaban dinero robado para liberarse.

Por lejos, las esclavas sobrepasaban en cantidad a los esclavos en las ciudades, pero tal cosa no sucedía en absoluto en los distritos rurales. Sin embargo, las mujeres seguían conformando una parte considerable de la población esclava. Una colonia típica podía tener dos o tres esclavos por cada esclava, aunque la proporción de género variaba según el tipo y tamaño de la colonia. A las esclavas se las repartía en los grupos asignados al trabajo de campo, y a unas pocas se las utilizaba como empleadas domésticas. En el campo, las mujeres trabajaban a la par de los esclavos, realizando las mismas y agotadoras tareas. Existía poca o ninguna diferenciación de género respecto al trabajo asignado a los esclavos en las grandes colonias. Ambos, mujeres y hombres, trabajaban en el "enorme grupo" plantando, roturando la tierra y cosechando caña de azúcar, cacao e índigo. En algunas plantaciones, los grupos que asumían la pesada tarea de plantar, limpiar, cultivar y cosechar a menudo tenían igual número de trabajadores de sexo masculino como de femenino. En otras colonias dividían el trabajo de campo por género; reservaban, de esta forma, las tareas más difíciles, tales como la tala de árboles y el traslado de grandes rocas a los hombres, y el desmalezamiento y corte de caña para ambos géneros. Al igual que los hombres, las esclavas, a veces, trabajaban dieciocho horas diarias. Sólo a las mujeres embarazadas y a aquellas que amamantaban a sus lactantes se les asignaban tareas más livianas; por ejemplo, ocuparse de los gallineros, cultivar el huerto y limpiar canales. Para las mujeres, este modelo representaba un cambio casi insignificante del empleo de la mano de obra de la mujer en la agricultura africana.

En las plantaciones azucareras, las esclavas no sólo trabajaban en los campos sino que también constituían una parte importante del proceso de elaboración del azúcar. Se las podía ver moliendo la caña, cortando leña y alimentando el fuego. Posiblemente, las mujeres realizaban las tareas de molienda más peligrosas y se las empleaba en varias etapas del proceso de purga. Además, a las esclavas rebeldes se las castigaba asignándoles algunas de las tareas más desagradables; por ejemplo, conducir los animales de tiro que accionaban el ingenio azucarero o trabajando en el recinto de hervido. Sin embargo, los trabajos de mayor calificación asociados al proceso del cultivo se reservaban a los hombres. A las esclavas, por ejemplo, nunca se las entrenaba para convertirse en maestras azucareras, toneleras o carpinteras. Tampoco no se las asociaba con trabajos calificados en el recinto de hervido. A diferencia de los esclavos, las esclavas no realizaban actividades directivas, artesanales ni de transporte.

En el servicio doméstico había una asignación aún mayor de tareas de acuerdo con el género. En su mayor parte, las esclavas de la casa eran empleadas para limpiar, lavar, coser, dar a luz, mamantar a los recién nacidos, y ocuparse de los hijos. A veces, a las mujeres jóvenes se las hacía ingresar

en la casa principal como sirvientas o amas de llave y posteriormente se las asignaba a trabajos más especializados como costureras, parteras, nodrizas y lavanderas. Sólo la tarea de cocinar se les daba tanto a hombres como a mujeres. En general, todos los esclavos empleados en la casa principal estaban mejor alojados, vestidos y alimentados que aquellos que eran empleados en el trabajo de campo.

El género tendía a ser ignorado a la hora de castigar a esclavos desobedientes o rebeldes. Las mujeres recibían el mismo severo castigo físico que los hombres. Las mujeres temperamentales eran azotadas en forma reiterada; a las más obstinadas se les colocaban grilletes y cadenas. Las esclavas que escapaban tres veces o se ausentaban durante más de dos meses de una plantación podían resultar castigadas seccionándoles ambos senos. Cuando los rumores de una inminente rebelión esclava provocaban que los propietarios de la plantación se alarmaran, las mujeres eran tan temidas como los hombres.

No todos los esclavos rurales vivían en las plantaciones. Las esclavas eran usadas como mano de obra para tareas no relacionadas con la plantación. Se encontraban mujeres negras y mulatas en estancias y haciendas, donde cocinaban y limpiaban. A fines del siglo XVI, por ejemplo, cinco esclavas (tres nacidas en África y dos en el continente americano) trabajaban como cocineras en la hacienda Tehuantepec, de Cortés. Las esclavas, a menudo, maltratadas y expuestas a trabajos rigurosos y a condiciones de vida hostiles, asimismo, trabajaban en curtiembres y obrajes rurales.

Ya sea en ambientes rurales como urbanos, las esclavas –tanto negras como mulatas– eran las más desfavorecidas de todas las mujeres. Privadas de su libertad y carentes de una protección real contra el abuso, se las utilizaba para una gran variedad de difíciles tareas físicas que variaban entre la plantación y el corte de cañas a trabajos de lavandería. Vistas por la sociedad europea como carentes de honor, a menudo, eran víctimas de avances sexuales indeseados por parte de sus amos u otros hombres. En teoría, las esclavas tenían ciertos derechos garantizados por la Iglesia y la Corona; pero para la mayoría, su tratamiento no dependía tanto de lo que los juristas entendidos y clérigos habían teorizado, sino de la generosidad y la humanidad de sus amos y amas. El conocimiento de la ley y de los recursos para defender los propios limitados derechos era, asimismo, importante; sin embargo, los jueces a menudo hacían caso omiso del testimonio de los esclavos. En general, las esclavas confiaban en sí mismas: se resistían a las decisiones arbitrarias de sus amos, ganaban o compraban su libertad y elegían sus parejas sexuales.

Irónicamente, una vez que las esclavas eran liberadas de la servidumbre, su condición física, a veces, solía ser tan mala o peor que antes. Las mujeres libres de color seguían trabajando en muchas de las ocupaciones en las que se habían desempeñado cuando esclavas, y subsistían a duras penas. Con

frecuencia, eran cabezas de familia sin esposo y se veían obligadas a sobrevivir merced a una alimentación deficiente y viviendo en entornos miserables.

Capítulo 10

La mujer y las conductas sociales anómalas: delito, brujería y rebelión

> Siendo una íntima amiga de Lusiana, y habiéndome dado mi marido una bofetada en el rostro, corrí hacia Lusiana, que estaba en el cuarto de baño, y allí ella me preguntó si yo quería un remedio que le curara a mi marido su vicio de beber. Le dije que sí, y al día siguiente ella me pidió que fuese a su casa. Allí me dijo que le diera tierra del cementerio a mi marido para que bebiera, que así era cómo se tranquilizaba a los hombres, y que de esa forma ella había logrado tranquilizar al suyo. Y me pidio tres colas de ratas grandes que se la di y una mi dio con una hebra de bisa amarada y me dijo se la pusiera a mi esposo en la cabezera de la cama amarrada con sus mismos cabellos diciendome que para que mi marido no alterara a ninguna mujer: también me dijo que me lavara debajo de los brazos y las partes vajas para dar este agua a los hombre en Chocolate o en Comida para que me quisieran. [1].

Con frecuencia vemos claramente qué definición se formula cada sociedad acerca de la conducta femenina normal si examinamos a los individuos considerados atípicos o "anómalos" en el plano social y cultural. El estudio de lo socialmente diferente también arroja luz sobre las relaciones de poder y el control relativo que un grupo de la sociedad ejerce sobre los demás. En la América colonial, lo "anómalo" reflejado en los registros penales, los juicios de la Inquisición y los papeles personales recorre toda la gama, desde

[1] Tomado del testimonio de Gertrudis Antonia del Castillo San Antonio, Tlaxomulco, México, 1716, en Archivo General de la Nación, México, Ramo Inquisición 878, folio 401, citado en Ruth Behar, "Sex and Sin, Witchcraft and the devil in Late-Colonial Mexico", *American Ethnologist*, 14: 1 (1987), 40.

la historia de delito y castigo hasta casos de brujería, rebeliones y revueltas políticas, además de ejemplos de rebelión personal.

Las mujeres aparecen frecuentemente en los registros penales de los tribunales de la colonia, si bien, dada la cantidad que conformaban de esas sociedades, era menos probable que debieran comparecer ante un juez que los hombres. Con pocas excepciones, las mujeres se veían involucradas en delitos interpersonales más que en delitos económicos o políticos. Esta menor participación en los ilícitos, salvo en los domésticos, refleja el hecho de que ellas llevaban vidas más protegidas, no ocupaban cargos políticos ni religiosos, y no tenían una responsabilidad principal en el contacto con personas que excedieran el marco de su familia.

Las mujeres también solían ser víctimas más que perpetradoras o cómplices en los delitos. Un tercio de las víctimas de homicidios y agresiones tanto en el centro de México como en la Mixteca Alta, por ejemplo, eran mujeres. Mucho menos frecuente era la presencia de mujeres criminales. Rara vez las mujeres mataban, acuchillaban o mutilaban; en México, componían sólo el tres por ciento de las perpetradoras de homicidios y un siete por ciento de los protagonistas de agresiones físicas. Un estudio de los casos penales de la Buenos Aires del siglo XVIII muestra que sólo en uno de cada diez casos en que estaban involucradas mujeres estaban éstas acusadas de cometer un delito violento. Esta pequeña cantidad de atacantes de sexo femenino es, tal vez, un reflejo de la cultura colonial en cuyo marco se habían educado las mujeres: se les enseñaba a utilizar el chismorreo y los insultos verbales más que la agresión física como vía de escape a su enfado. Además, cuando las mujeres cometían delitos, solían ser castigadas con menor dureza que los hombres.

En su abrumadora mayoría, los delitos más habituales contra las mujeres eran el maltrato físico y la violencia doméstica, seguidos en frecuencia por la violación, el secuestro y el homicidio. Las víctimas de estos delitos, denunciados antes las autoridades, eran, por lo general, mujeres pobres, que vivían en ciudades o en zonas rurales. No hay forma de determinar la dosis de violencia dirigida a las mujeres de clase media y alta, pero no porque no ocurrieran estos hechos, sino porque estos casos rara vez eran llevados ante el sistema colonial de justicia. Era habitual que los delitos contra las mujeres fueran cometidos por los familiares, los amigos, los conocidos o los vecinos. En efecto, las víctimas de sexo femenino eran, en su enorme mayoría, las esposas o compañeras sexuales de sus atacantes. Era infrecuente que cualquier tipo de delito contra las mujeres fuera cometido por un extraño (véase el documento 11). La índole localizada del delito reflejaba los parámetros familiares del mundo femenino. Además, la mayor parte de los delitos cometidos contra las mujeres tenía lugar en el hogar; nuevamente surge aquí el indicio de que la mujer tenía un limitado entorno social. Y muchos de

esos delitos eran cometidos por personas de rango social similar que el de las víctimas, una indicación de la falta de movilidad social y las fronteras de clase enfrentadas por las mujeres en la sociedad colonial.

Los ilícitos contra las mujeres pueden dividirse en dos categorías: perturbaciones domésticas y delitos sexuales. En la primera categoría se incluyen las golpizas, los apuñalamientos y los intentos de homicidio. En estos casos, hijas, esposas y amantes eran las víctimas de un padre, un marido o un amante. El enfado masculino se veía desencadenado, con frecuencia, por una conducta inapropiada de parte de la mujer, sobre todo su reticencia a ajustarse a las normas de la conducta sexual femenina que se esperaba de ella. Las mujeres que trabajaban –en especial las que trabajaban para otros hombres, arreglándoles la casa, lavándoles la ropa– se transformaban fácilmente en las víctimas de la furia y los celos de los esposos. Los hombres también usaban la violencia para proteger los derechos que éstos tenían sobre los miembros femeninos de la familia, incluso cuando no hubiera indicios de inconducta.

La mayor parte de las perturbaciones domésticas involucraban esposos y esposas. Las mujeres casadas, que se encontraban en una posición subordinada consentida por la sociedad, eran un blanco fácil para los enojos de sus maridos. Además, todo esposo tenía el derecho de controlar y castigar a su esposa. Las mujeres, por otro lado, solían fastidiar a sus esposos respecto de la imposibilidad de éstos de sufragar las obligaciones económicas, de ser bebedores o de su conducta disipada o dispendiosa; pero a menudo, al quejarse, ellas se exponían a perder la vida. Por ejemplo, cuando María Teresa, una aborigen pobre que vivía en la región mexicana de Morelos, criticó a su marido porque éste no encontraba trabajo y pasaba el día bebiendo ron barato, él respondió primero destruyendo la cocina de la casa de ambos y, luego, infligiéndole un golpe fatal en la cabeza con una piedra.

Las disputas relacionadas con el género –las peleas entre esposa y esposo, o entre amantes por cuestiones relacionadas con la conducta social, el sostén económico o los celos sexuales– eran probablemente la causa de gran parte de la violencia criminal en la sociedad colonial. Los miembros de la familia y los vecinos esperaban un cierto grado de violencia en las relaciones entre sexos y, por lo general, hacían caso omiso de los incidentes cotidianos de golpizas hacia la esposa o la amante. Una y otra vez, los testimonios en estos casos demuestran el alto grado de agresión física que era tolerado por algunas mujeres, con frecuencia a lo largo de dilatados períodos. Una de esas mujeres era María Antonia Josefa de Aguilar, que había sido golpeada de gravedad por su marido durante años, con pleno conocimiento de su familia y amigos. Recién cuando el abuso físico de una mujer se tornaba tan evidente y extremo que amenazara la vida de ella, la costumbre y la moral pública obligaba a los vecinos a intervenir en las perturbaciones domésticas para proteger a

la mujer que estuviera en peligro. Era frecuente que las mujeres se quejaran de que eran objeto de abuso por los hombres mismos cuya obligación era defenderlas, con lo cual se traicionaba la norma societaria idealizada que consideraba que la obligación de todo hombre proteger a sus parientas.

El abuso conyugal contra las mujeres era especialmente pronunciado en las zonas rurales, en la clase baja y en las comunidades originarias. Las mujeres rurales no sólo vivían en relativo aislamiento, sino que, además, se veían limitadas en las soluciones culturalmente aceptadas al problema de las agresiones. Toda mujer podía huir del matrimonio y retornar a su familia buscando protección de las golpizas, pero era habitual que se le aconsejara que volviera al lado de su marido. Las mujeres que habían dejado su aldea para vivir con su esposo, o que se habían mudado con su cónyuge en busca de trabajo estaban especialmente en riesgo de ser víctimas de las agresiones porque no tenían padres, hermanos ni otros parientes que estuvieran cerca para protegerlas. Ése fue el caso de María Gertrudis, la esposa del irascible Francisco Gerónimo. María Gertrudis había migrado con él a la hacienda San Gaspar. Con el correr de los años, María había sufrido repetidas reprimendas, golpes con un palo y amenazas con un cuchillo; finalmente, ella murió como resultado de una profunda cuchillada infligida por su enfurecido esposo.

Además, las esposas víctimas de abuso tenían pocas alternativas al maltrato continuo. Era imposible deshacer una unión matrimonial de manera legal; por su parte, abandonar al marido, si bien era la solución utilizada por más de una mujer, era mal visto socialmente. La separación permanente se otorgaba en casos extraordinarios de abuso físico, como en el caso de una mujer aborigen, embarazada de ocho meses, en el Cuzco rural, que fue atada y golpeada casi hasta la muerte por su esposo, quien, con posterioridad, huyó con su amante. Debido que las segundas nupcias eran imposibles, una mujer "divorciada" era incluso más vulnerable que una esposa objeto de abuso.

Incluso cuando se denunciaba el abuso físico grave, los jueces tendían a ser blandos cuando trataban estos casos. Gran parte de las preguntas que éstos formulaban giraba en torno de la personalidad y el carácter de la mujer involucrada; sucede que, si ésta tenía alguna mancha en su reputación, la conducta del esposo, por inhumana que fuera, quedaba absuelta. El derecho del marido a disciplinar a la esposa sospechosa de mala conducta se aplicaba a todos los hombres, más allá de su etnia o situación jurídica; un esclavo podía golpear a su esposa, aunque ella perteneciera a otro amo. La insistencia por parte de los tribunales sobre la necesidad de documentar la buena conducta de la víctima de sexo femenino, y el corolario de que cualquier tratamiento estuviese justificado para corregir a la mala mujer también se aplicaban a los casos en que la mujer resultaba asesinada. La mala conducta de la esposa era una defensa universal.

Los hombres no eran los únicos abusadores en el ámbito colonial. Era frecuente que las jóvenes casadas se vieran sujetas a la violencia de sus suegras, que hacían causa común con sus hijos para aplicar el sojuzgamiento femenino. Josefa Rosalía, una viuda que vivió en la ciudad de México en la década de 1780, por ejemplo, le aconsejaba a su nuera, María Ignacia Zapata, que se adaptara a la voluntad de su esposo. Cuando la joven no obedecía, su suegra, actuando en combinación con su hijo Albino, participaba en la golpiza propinaba a María Ignacia. Tal vez la mujer mayor, una viuda dependiente de la protección y la buena voluntad de su hijo, creía que ponerse del lado de éste era la única salvación que ella tenía; pero los repetidos casos de abuso por parte de las suegras contra las nueras sugiere que la edad y la posición de preeminencia en la familia le daba a la mujer mayor poder sobre las mujeres más jóvenes e indefensas. Dado que era muy habitual entre las clases más pobres de la sociedad colonial que la pareja recién casada viviera con la madre viuda, eran numerosas las mujeres jóvenes que, sin duda, se encontraban en una situación de doble riesgo físico.

La jerarquía de etnia, de clase y de edad también permitía que una mujer abusara de otra: las españolas golpeaban a las esclavas, a las mujeres libres de color, a las originarias y a las mestizas por supuesta mala conducta. Por ejemplo, una mulata libre de catorce años, que trabajaba como sirvienta para una religiosa en el monasterio Reina del Cielo, en la ciudad de México, recibía azotes tanto de la monja como de una sirvienta indígena por cualquier infracción menor. Ambas mujeres la golpeaban con zapatos o llaves pesadas. Las esclavas también recibían malos tratos de otras sirvientas y de las esclavas viejas.

La mujer más tristemente célebre en la época colonial fue, quizás, Catalina de los Ríos y Lisperguer, una encomendera chilena del siglo XVII y también dueña de esclavos. Era una mujer sádica que encontraba protección en su pertenencia a la elite local; se la apodaba "la Quintrala" y había sido responsable de la muerte de al menos treinta y nueve personas, entre las que se incluían su propio padre, uno de sus amantes y varias sirvientas y esclavas. Y a quienes no mataba, los torturaba brutalmente. Según un informe oficial, "doña Catalina solía castigar todos los días [...] durante varios de los años pasados, y en ocasiones, dos o tres veces [...] a las indígenas casadas y solteras, desnudándolas por completo, atándolas a estacas o escaleras con las manos sobre la cabeza, o suspendiéndolas con la cabeza hacia abajo, o con las manos atadas y tendidas sobre el piso; las golpeaba hasta que sangraban profusamente y se ahogaban. [...] En cierta ocasión, luego de que ella azotó con un látigo a la mulata Herrera, la hizo suspender con la cabeza hacia abajo en un cuenco con carbones encendidos y chiles; la mulata casi murió sofocada. Doña Catalina también solía quemarles la boca con leche hirviendo, huevos

calientes y brasas de carbón; se los colocaba dentro de la boca y les cerraba los labios. Les lastimaba los ojos frotándoselos con chiles, pellizcándoselos y abofeteándolas con ortigas"[2]. Es interesante notar que muchos de sus delitos más sádicos fueron cometidos en la relativa intimidad de su finca.

Si bien ella fue denunciada por el obispo de Santiago de Chile en 1634, la Quintrala se las ingenió para evitar durante treinta y seis años un juicio penal porque su familia estaba vinculada a numerosos jueces de la Audiencia local; es decir, manipuló el sistema judicial toda su vida merced a una hábil utilización de su familia, sus vinculaciones sociales, su clase social, su riqueza y su género. Si bien finalmente fue condenada por varios delitos de naturaleza abominable, la Quintrala jamás fue castigada porque murió cuando cumplía arresto domiciliario mientras esperaba los resultados de la apelación que había presentado en un tribunal superior español. Fue sepultada en una iglesia de Santiago de Chile, vestida con el hábito de una monja y con todos los honores, como correspondía a una mujer de su rango social.

Los delitos sexuales, incluidos la violación y el secuestro, constituían el segundo mayor grupo de delitos cuyas víctimas eran de sexo femenino. Nuevamente, estos ilícitos solían ser cometidos por los hombres del mismo entorno social que la víctima –vecinos, conocidos, o parientes, ficticios o reales–. Si bien la lujuria era, con frecuencia, la fuerza motivadora, esos delitos no eran ilícitos pasionales donde la víctima se elegía al azar, sino ilícitos en los cuales la víctima había sido bien elegida por el atacante. A menudo, la violación de una señora casada era sólo un paso en una disputa personal entre el agresor y el esposo de la víctima. Las peleas suscitadas entre hombres que hubieran comenzado respecto de la tierra, de palabras injuriosas y de afrentas al honor masculino pasaban a un estado mayor de gravedad cuando involucraban a la esposa. En otras palabras, la mujer casada era víctima de agresión tanto por ser un objeto de deseo como por ser el medio idóneo para atacar al marido y, por consiguiente, su honor. El hombre cuyo honor había resultado dañado era el que procuraba un resarcimiento jurídico.

Las mujeres solteras también eran víctimas de violación, secuestro y otros delitos violentos. Las jóvenes de entre cinco y diecisiete años también eran víctimas del delito de violación. Si bien ocasionalmente un miembro femenino de una "buena" familia resultaba abusado, en general las niñas y las mujeres solteras que aparecen en los expedientes penales eran blancas, de etnia mixta o esclavas, y todas ellas pobres. Al igual que las mujeres de todas las edades, era más probable que fueran atacadas si estaban solas en sus casas, caminando por el barrio o la ciudad mientras hacían algún trámite, o trabajando en los campos. También en estos casos, las víctimas frecuentemente conocían

[2] Charles Boxer, *Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815: Some Facts, Fancies and Personalities* (Nueva York: Oxford University Press, 1975), 46-47.

a sus agresores, que solían ser de un entorno social y étnico similar. Si bien no tenemos forma de saber cuántos de esos delitos jamás se informaron a las autoridades locales, algunos padres sí dieron un paso adelante al denunciar este "monstruoso delito" y al exigir justicia en forma de prisión, pago monetario o matrimonio. Los jueces coloniales parecía haber estado sobre todo preocupados de que las jóvenes víctimas de las violaciones se vieran tentadas a convertirse en prostitutas cuando crecieran, contaminadas por el hecho de que ellas ya habían "pecado".

Esos casos que involucraban la violación de una mujer soltera, la carga de la prueba recaía sobre la víctima, pero rara vez el delincuente resultaba castigado. Era mucho más probable que se aplicara una pena en esos casos en que la mujer hubiera tenido un tutor de sexo masculino –el esposo, un hermano o el padre– y que la hubiera ayudado en su paso por los tribunales. A los delincuentes se los castigaba más para suavizar la sensación masculina de haber perdido el honor y haber soportado la vergüenza que para reparar el daño provocado a la mujer. Los únicos casos de violación que molestaban realmente a los jueces locales eran los que tenían por víctima a las niñas; es decir, por debajo del límite de los quince años. Incluso entonces, sin embargo, como en todos los casos de violación de una mujer soltera, la carga de la prueba recaía en la mujer: debía demostrarse que se había producido un acceso carnal completo para que la acusación adquiriera entidad y mereciera un castigo severo. Pero la violación de una niña era considerada algo mucho menos atroz que la violación de un niño debido a que la sodomía, a diferencia del acceso carnal con mujeres, era abominable, antinatural y contrario a la ley de Dios y, por lo tanto, merecía el más severo de los castigos.

Otro grupo de víctimas de delitos sexuales violentos estaba compuesto por mujeres desprotegidas, a las que se veía como una presa fácil de todo avance sexual. Las mujeres que no tenían marido, ni padre, ni hermano –incluso temporariamente– eran tratadas como propiedad sin dueño que esperaban ser apropiadas mediante las dotes sexuales del hombre. Si una mujer invitaba a un hombre a su casa, incluso a plena luz del día, la violación estaba justificada, de la misma forma que si una mujer no trababa su puerta por la noche o si había mostrado cualquier forma de amistad para con el agresor. En el campo, las mujeres que estaban solas eran con mayor frecuencia víctimas de violaciones y violencia que en la ciudad, si bien en algunas zonas rurales el rapto y la violación de las chicas solteras era parte del rito de cortejo, sobre todo en los sectores sociales marginales.

El campo era un territorio peligroso para las mujeres, sobre todo en esas regiones y momentos del año en que era obligatorio que los hombres se ausentaran de sus hogares. Si bien los soldados, los arrieros de mulas, los pastores y los cazadores hacían cualquier cosa por proteger la virtud de sus

mujeres y por evitar que la perdieran –con lo cual quedaba manchado el honor familiar–, dejar solas a las esposas significaba, muchas veces, exponerlas a las acciones de los hombres depredadores. Incluso cuando el jefe de familia estaba presente, ciertas actividades como el cultivo y la cosecha, que requerían la participación de todos los miembros de la familia, podía crear situaciones en las cuales una mujer podía ser atacada, lo cual amenazaba el honor de la familia.

Las mujeres del campo –al menos, en algunas partes de América Latina– también corrían el riesgo de ser capturadas por los malones de los nativos. En el Río de la Plata y en Chile, durante todo el período colonial, las mujeres fueron tomadas prisioneras en la extensa frontera indígena; los períodos de relativa paz fueron muy breves. Los malones dirigidos a los asentamientos de frontera, las granjas y las estancias continuaron hasta bien entrado del siglo XIX. Todavía en 1833, 235 cautivas de sexo femenino seguían viviendo en las tribus indígenas. En Brasil y en parte de la América hispana, los integrantes de los mocambos (las comunidades de esclavos fugitivos) también hacían incursiones para secuestrar mujeres y apropiarse de ganado y alimentos.

Si bien no siempre se reflejaba de forma directa en los registros penales, siempre había mujeres que transgredían el código aceptado en cuestiones sociales y de moral. El tratamiento que se les dispensaba a ellas variaba de manera rotunda según la clase social. Los grupos que exhibían pretensiones de acceder a un estatus social más alto vigilaban más de cerca a sus mujeres para evitar que éstas se involucraran en vínculos pecaminosos; además, castigaban sin demora a las descarriadas. El adulterio en la clase alta y media era considerado un problema personal; la esposa pecadora, por su parte, era enviada a alguna casa local de retiro religioso o al orfanato de jóvenes hasta que enmendara su conducta. Todos los testimonios apuntan a la facilidad con la cual los hombres de la clase alta y media podían valerse de mecanismos extrajurídicos para enviar a sus descarriadas esposas o hijas a esos hogares de corrección, o colocarlas bajo el cuidado de destacados sacerdotes. Muy de vez en cuando el adulterio ocurrido entre la "gente decente" tomaba estado público porque esta forma de castigo mantenía el adulterio como un delito privado.

Los registros judiciales sugieren que, a diferencia de sus pares de la elite, las mujeres de las clases bajas ejercían un grado sorprendente de libertad sexual y se involucraban en relaciones sexuales por su propia voluntad. Las uniones ilícitas de todo tipo –adulterio, concubinato y hasta incesto– se toleraban ampliamente durante largos períodos. La alta incidencia de nacimientos ilegítimos da fe de la amplia aceptación de las relaciones efímeras y las de larga duración. El concubinato –sobre todo, entre los hombres de clase alta y mujeres de clases "inferiores" desde el punto de vista económico o social–

podía extenderse durante veinte o más años, y con frecuencia era de público conocimiento. Entre las personas comunes, las uniones irregulares eran generalmente aceptadas. Para desazón de las autoridades civiles y eclesiásticas, en las áreas rurales aisladas era común que las parejas se rehusaran a obedecer las repetidas advertencias de que detuvieran esa conducta pecaminosa. Ni siquiera la prisión –que, por lo general, duraba tres meses– poco hacía por disuadir a las parejas que tenían bien claro su objetivo.

Cada tanto, los sacerdotes emprendían campañas tendientes a mejorar la moral sexual. Ése fue el caso de una visita investigativa de trece años iniciada por el obispo de Caracas en 1771. Al recorrer la región, este decidido obispo, Mariano Martí, descubrió más de mil doscientos casos de fornicación, concubinato, sexo premarital y adulterio. Si bien algunas parejas rápidamente normalizaron sus uniones, otras no pudieron hacerlo. José Herrera, un soltero mulato que vivía en una unión consensual de larga data con su parienta María Aparicio, se vio impedido de casarse cuando el obispo rechazó la solicitud de aquél de una dispensa para poder casarse. El obispo justificó su postura argumentando que otorgar una dispensa alentaría la conducta pecaminosa entre parientes.

Si bien el obispo Martí se concentró en la índole seductora de las mujeres de su diócesis, implícita en gran parte de los escritos jurídicos y los testimonios ante el juez respecto de las mujeres (más allá de su clase social) se encontraba la creencia de que las mujeres eran débiles y, por su misma naturaleza, desordenadas, tendientes a los excesos sexuales e irracionales en su conducta sexual. Paradójicamente, esta actitud les servía a las mujeres en ciertas situaciones. Más allá de la colaboración prestada por las mujeres en la formación de las uniones adúlteras, por ejemplo, la mujer tempestuosa no era tan culpable como su amante; más bien, la sociedad percibía que el delito de adulterio había sido por un hombre contra la esposa de otro. Por supuesto, el marido de la dama en cuestión se reservaba el derecho de asesinar a su esposa o a su amante si alguna era encontrada *in flagrante delicto*. En realidad, el homicidio como resultado del adulterio de una mujer no era considerado premeditado y, por lo tanto, jamás era castigado con la muerte. Otro tipo de conducta censurada tanto por la Iglesia como por el Estado era el amor entre personas del mismo sexo. Si bien rara vez se mencionaba directamente en los escritos coloniales, pueden verse ciertos indicios de amor ilícito en los registros de la Inquisición, en los expedientes penales y en otras fuentes. Resulta interesante notar que las relaciones homosexuales entre hombres eran las que se veían como "abominables"; al menos, las relaciones sexuales entre hombres aparecían con mayor frecuencia en las fuentes coloniales y eran sancionadas con gran agresividad. Si bien la sodomía masculina era considerada un "delito deplorable" y podía, con frecuencia, ser confirmado

mediante un examen físico, la sodomía femenina era más ambigua. Además, las autoridades masculinas parecían tener problemas para concebir el sexo entre mujeres.

En julio de 1787, Manuela Palis, una modista soltera de diecinueve años, y Josefa Lara, una modista viuda de veinticinco años, ambas habitantes de Quito, fueron denunciadas ante las autoridades locales por cohabitación ilícita. El denunciante había sido el alcalde del barrio, quien mencionó que había encontrado a las dos jóvenes mujeres durmiendo en la misma cama, pero no mencionó nada respecto de ninguna actividad sexual cuando envió la denuncia al juez de la Audiencia. Cuando el juez interrogó a seis mujeres, todos familiares o amigos de Manuela y de Josefa, todos estuvieron de acuerdo en que las dos mujeres ocasionalmente dormían juntas, se maltrataban física y verbalmente una a la otra, se paseaba juntas en público y bebían hasta el punto de la ebriedad absoluta. Una testigo afirmó que la hermana de Manuela le había dicho que Manuela prefería las mujeres a los hombres. Otra testigo afirmó que Josefa gastaba dinero en Manuela, "ocupándose de los gastos de aquella, al igual que lo hacen los hombres con sus concubinas o amantes", pero nadie contaba con pruebas directas de relaciones sexuales entre ambas mujeres.

Poco después, el juez interrogó a Josefa y a Manuela; ambas habían sido retenidas en la prisión de mujeres del Recogimiento de Santa Marta. Josefa admitió que dormían juntas de vez en cuando, pero señaló que el dormir juntas entre amigas era un acto habitual e inocente, y que su relación con Manuela no era, en modo alguno, sexualmente ilícita. Ella culpaba de su desordenada conducta a su afición al alcohol, a la diversión desenfrenada y al baile. A la vez, Manuela también rechazó las acusaciones formuladas contra ella, pero admitió que también le gustaba beber. Las dos mujeres fueron condenadas a corregir "sus excesos"; Manuela fue enviada a trabajar a la Fábrica Real de Tabaco durante dos años, y Josefa a vivir durante dos años en reclusión en la Casa de Misericordia de la ciudad. Seis meses más tarde, Manuela afirmó que había corregido su conducta y peticionó al tribunal ser liberada para poder cuidar a su anciano padre. Josefa, invocando su débil salud, también peticionó ante el tribunal cinco meses más tarde. Ambas mujeres fueron dejadas en libertad luego de un año de ser encarceladas.

Las instituciones que albergaban jóvenes estaban también en guardia contra todo comportamiento entre chicas que pudiera ser considerado demasiado íntimo. A mediados del siglo XVII, en Lima, la rectora del Colegio de Nuestra Señora de Santa Cruz de Atocha, una escuela de niñas pupilas, estaba claramente preocupada sobre este tipo de conducta cuando enfatizó que sus alumnas "dormían con completa honestidad y corrección, cada una en su cama, y no con nadie más".

En los registros del Santo Oficio de la Inquisición, una poderosa institución creada por la Iglesia Católica Apostólica Romana creada para preservar la ortodoxia religiosa, se advierten otras transgresoras femeninas. Ya en el siglo XVI unas mujeres fueron llamadas a comparecer ante la Inquisición; habían sido acusadas de ser "judías en secreto". Entre las más prominentes en el plano social se encontraba doña Francisca de Carbajal y sus cuatro hijas, que finalmente fueron quemadas en la estaca en la ciudad de México por ser judaizantes. Si bien ella misma practicaba la religión prohibida, doña Francisca, al igual que muchas otras mujeres llamadas a declarar ante el Santo Oficio, fue probablemente aprehendida debido a su relación de familia con hombres que eran considerados los principales culpables.

En el siglo XVII, la gran mayoría de las mujeres llamadas a comparecer ante la Inquisición eran curanderas, practicantes de la medicina tradicional o hechiceras (también llamadas "feiticerías"), que solían lanzar hechizos. Mientras se consideraba que las primeras utilizaban la magia o pociones para curar, estas últimas invocaban la magia y los hechizos para hacer el mal. Si bien la Inquisición procesó a ambos grupos de mujeres por desviarse del dogma del libre albedrío, en España y en el continente americano estas sanadoras populares y brujas eran vistas, a menudo, por las autoridades como personas motivadas por la ignorancia. La blasfemia era otro delito por el cual la Inquisición juzgaba a un buen número de mujeres; en general, para las que habían delinquido por primera vez, la blasfemia se castigaba con la humillación pública de ser paseada por las calles de la ciudad.

Si bien tanto hombres como mujeres eran acusados de ser curanderos y hechiceros, era mucho más probable que las mujeres fueran identificadas con esos rótulos y fueran llamadas a testificar ante el Santo Oficio. De setenta y una personas que comparecieron ante la Inquisición en México, entre 1613 y 1806, por ejemplo, cuarenta y siete (un 66 por ciento) eran mujeres. Tanto los curanderos como las curanderas utilizaban una mezcla de creencias populares europeas, africanas e indígenas para practicar sus artes ocultas, pero los hombres solían utilizar una magia más agresiva que, con frecuencia, empleaba la astrología o la lectura de la palma de la mano. Era muy frecuente que las mujeres fueran acusadas de utilizar su poder para curar a los enfermos, inducir enfermedades y practicar la magia amorosa o la brujería sexual. Algunas brujas también eran acusadas de volar, de convertirse en animales o de tomar otras formas humanas, de honrar a una cabra macho y de hacer pactos con el Demonio. Pero, a diferencia de los hombres, rara vez eran las mujeres juzgadas por estar involucradas en tratos importantes con el Demonio.

La mayor parte de las brujas y sus clientes acusados en el marco de casos de magia amorosa eran mujeres. El objetivo de esta magia era la seducción y

la conquista de un hombre. Con la esperanza de potenciar su atracción sexual, era probable que las mujeres intentaran, como primera medida, encomendarse a los santos católicos (como San Antonio, en Brasil), conocidos por sus poderes especiales respecto del amor y del matrimonio. Cuando ese recurso fallaba, se volcaban a la magia amorosa, para lo cual buscaban especialistas de sexo femenino en materia de magia y hechizos. Se creía que la magia sexual lograba resolver los problemas románticos porque potenciaba la sexualidad y promovía los acercamientos amorosos. Las clientas también acudían a las curanderas para resolver sus problemas sexuales; sobre todo, la infidelidad de sus esposos o sus amantes. Según la situación, la magia sexual podía utilizarse para determinar las intenciones amorosas de un hombre, obtener el amor de un hombre, recuperar la atención de un amante desatento o controlar a un marido con tendencias violentas excesivas. Las esclavas también empleaban la magia para controlar la ira de sus amas.

La magia amorosa claramente amenazaba el orden social porque su objetivo era atar un hombre a una mujer, debilitarlo e incapacitarlo para que se resistiera o para que ejerciera su libre albedrío. Lo que más temían los hombres era la supuesta capacidad de las brujas de causar impotencia masculina a través de ligaduras mágicas y lograr, de esta forma, que un hombre fuera incapaz de tener relaciones sexuales con cualquiera que no fuera su esposa o amante. El uso de la ligadura mágica reflejaba la importancia de ganar y retener a un hombre, tal vez porque ellos eran cruciales al momento de protegerse contra la pobreza y la marginación social. Por supuesto, el uso de magia amorosa también daba testimonio de la sexualidad y la pasión de las mujeres de las Colonias.

Un caso típico de magia amorosa fue la de Caetana Maria de Oliveira, una mujer que vivía en el municipio de Mariana, estado de Minas Gerais. Caetana estaba preocupada porque su marido tenía relaciones sexuales con otras mujeres y no le prestaba atención. Celosa y presa del desamor, Caetana consultó a varias vecinas que le enseñaron los siguientes pasos para garantizarse que su indiferente esposo le fuera fiel: debía cortar partes de la camisa de él, donde hubiera caído su esperma, y luego debía coser con una aguja una cuenta de rosario a los trozos de tela. Seguidamente, debía enterrar las telas en la tierra donde su marido hubiese orinado. Luego, debía arañar a su marido con las uñas, mezclar la piel de él con agua que ella hubiera utilizado para lavarse sus partes íntimas y darle esta poción a su marido para beber. Por último, Caetana debía pasarse el huevo de una gallina por las piernas y dárselo a él para comer. Esta complicada receta, según sus vecinas, le garantizaba que el marido se quedaría con ella permanentemente.

A los ojos de la Iglesia, la brujería y la magia eran pecados, sobre todo cuando invadían el escenario de la sexualidad humana. El poder de las brujas

claramente las hacía peligrosas porque ellas sabían cómo invertir las relaciones normales entre ambos sexos. Estas mujeres eran especialmente perturbadoras porque podían cambiar la conducta masculina, provocar males físicos al hacer que un hombre quedara impotente o estéril, o causar enfermedades y hasta la muerte a algún ex amante. Pero en comparación con la herejía –la principal inquietud de la Inquisición–, la brujería era un problema relativamente menor; estaba incluido en la categoría general de la superstición y, por lo general, se lo trataba con indulgencia. Las mujeres a las que se las había juzgado por brujería solían ser avergonzadas en público haciéndolas desfilar por las calles de la ciudad; además, debían vestir el sanbenito (una capa penitencial) durante cierto período. Tal vez porque era tratada sin dureza, la brujería siguió floreciendo en la sociedad colonial, y las mujeres siguieron temiendo y respetando el poder de la brujería sexual.

Tal vez el más famoso brote de hechicería y brujería tuvieron lugar en Nueva España, en el siglo XVII. Las denuncias de esos delitos crecieron marcadamente entre 1605 y 1630, y llegaron a su pico máximo en los años 1614 y 1615 cuando varias jóvenes de Celaya y Querétaro fueron llevadas a comparecer ante el Santo Oficio; debían testificar sobre su participación en curas mágicas, hechizos, adivinación y brujería sexual. Solteras, casadas y viudas, estas jóvenes mujeres pertenecían a todos los rangos sociales: eran españolas socialmente prominentes, mestizas, mulatas e indias. Los testimonios que se recogieron en el caso de Celaya tuvieron que ver principalmente con el control que los maridos ejercían sobre estas mujeres, con mantener en secreto sus asuntos amorosos, con determinar si sus hombres les eran fieles o si intentaban reconquistarlos; y se muestra, a través de ellos cómo las mujeres de diferentes entornos sociales y extracciones étnicas podían unirse en una “conspiración” para controlar las acciones de los hombres. Una y otra vez, los registros de la Inquisición nos brindan atisbos de las redes formadas por mujeres de todas las castas y clases que compartían información sobre la forma en que una mujer podía tratar con un hombre recalcitrante, violento o infiel.

Las practicantes de esta magia eran, a menudo mujeres mayores negras o mulatas; con frecuencia, eran viudas que habían pasado la edad de tener hijos. Las acusadas de brujería sexual eran, casi siempre, mujeres marginales que vivían solas y, entonces, provocaban las sospechas y los miedos de sus vecinos. Una revisión de los registros de la Inquisición sugiere que el poder de estas damas surgía de su “otredad” sexual, étnica y social. Las parteras eran el blanco perfecto para toda acusación de practicar magia sexual porque habitualmente se creía que estas comadronas tenían remedios mágicos; por ejemplo, los capaces de inducir el aborto (al menos once mujeres celayenses acusadas de ser curanderas también figuraban como parteras). Claramente,

las mujeres que se internaban en los misterios del cuerpo femenino eran especialmente sospechosas de participar de lo oculto.

Si bien muchas de las practicantes de brujería sexual eran mujeres originarias, negras o de etnia mixta, su clientela abarcaba una amplia gama: desde mujeres de la elite urbana hasta mujeres pobres del ámbito rural; por lo tanto, también era variado el rango de edades, estatus jurídico y grupo étnico de pertenencia. Numerosas mujeres que recurrían a la brujería se vieron, al principio, indecisas entre utilizar esta magia y, por lo tanto, desoír los mandatos de la conducta católica adecuada. Lo que estas mujeres tenían en común era una creencia en la eficacia de la magia para controlar a las personas y los sucesos que normalmente hubieran estado fuera de su área de influencia.

Los alimentos eran el medio más habitual para la brujería; se trataba de un medio natural con el cual las mujeres podían trabajar, dado su rol doméstico. A fines del siglo XVII, Francisca de los Ángeles, una mulata de Querétaro casada con un zapatero mestizo, contó cómo su prima Clara de Miranda le había aconsejado "cambiar la conducta de su marido [el de Francisca] y convertirlo en un tonto: [debía tomar] unos gusanos gordos, de los que pueden encontrarse en la tierra" y, una vez secos y convertidos en polvo, servírselos en la comida y en la bebida. Con frecuencia, se mezclaban en la comida vellos públicos de mujer o sangre menstrual, un reflejo del misterio de la fisiología y el poder sexual de las mujeres. Una receta habitual utilizada para domar a un hombre era la de mezclarle sangre menstrual en la bebida. También eran útiles otros fluidos femeninos, como el agua que había sido usada para lavarse los genitales. La mencionada Clara de Miranda le dijo a una mujer que si quería que su marido la quisiera, debía prepararle el chocolate con el agua que ella había usado para lavarse luego de haber tenido relaciones sexuales con él. Todos estos fluidos estaban, por supuesto, vinculados a un miedo y una creencia profundamente arraigados de la mujer como contaminadora a través de su cuerpo y sus fluidos; sin embargo, la magia sexual también podía involucrar semen u otros poderosos ingredientes. Las *feiticerías*, como Antonia Fernandes, en la Bahía del siglo XVI, recomendaban que las mujeres les dieran a los maridos una bebida mezclada con semen para asegurarse el afecto de éstos. Lusiana, mencionada al comienzo de este capítulo, creía en la eficacia de la tierra tomada del cementerio local.

Las practicantes de magia amorosa también utilizaban polvos especiales obtenidos de hierbas místicas que se molían con las prendas del hechizado; también se valían de dijes, amuletos o baratijas secretamente cosidas en la ropa. En México, los colibríes figuraban casi siempre en las recetas de los polvos y los amuletos, al igual que el uso de semillas de maíz para predecir el futuro de una aventura amorosa. Ambas prácticas claramente tenían raíces aztecas. En Brasil, se creía que los objetos de origen africano, como la cabeza

y las plumas de los cuervos, los ojos de las golondrinas y la tierra tomada de los cementerios eran capaces de inducir el amor.

A veces, la brujería podía adoptar ribetes políticos; por ejemplo, en el caso de una vieja mujer de la etnia guachichil, acusada de ser bruja; ella intentó utilizar su poder para soliviantar a su pueblo contra las autoridades españolas. Al igual que todos quienes alentaran una rebelión contra la Corona, la mujer fue muerta en la horca. También se registraba un permanente miedo de que las negras y las mestizas estuvieran planeando revueltas, lo cual era un reflejo de la paranoia racial y sexual que rara vez tenía bases lógicas y firmes. En 1658, por ejemplo, una mujer negra fue acusada por el cabildo de Santiago de Chile por tener puntas de lanza en su poder. Las mujeres de color también eran sospechosas de complotar contra sus amos, con varios grados de éxito. Aquí, nuevamente el castigo era duro. Cuando una mulata libre del siglo XVII fue declarada culpable de haber envenenado a su ama agregando cloruro de mercurio a los huevos fritos, la sirvienta fue colgada de la horca, aunque su ama sobrevivió.

Si bien las mujeres blancas estaban íntimamente vinculadas por la brujería, no adoptaban un papel principal en los frecuentes tumultos urbanos, si bien podía encontrárselas en la multitud que se unía a las refriegas cuando comenzaban las revueltas. Las perturbaciones coloniales eran habitualmente ocasionadas por los aumentos en los impuestos más que por la escasez de alimentos; por lo tanto, tenían poca influencia directa en las mujeres y en la esfera doméstica. Además, las mujeres rara vez eran víctimas de las revueltas. Las muchedumbres se ocupaban de atacar bienes, no a las personas, y eran sobre todo cuidadosas de las mujeres y de los niños. Durante las asonadas de 1765 que asolaron la ciudad de Quito, por ejemplo, los amotinados desvalijaron la casa de un comerciante español, le destruyeron las pertenencias, pero permitieron que la esposa y el hijo escaparan ilesos.

Las revueltas rurales tenían, por lo general, una participación femenina más activa. Las mujeres participaron de los ataques locales contra los funcionarios en una serie de rebeliones registradas en el México de la década de 1660. Las descripciones de los testigos hablan de cientos de mujeres –que con frecuencia representaba una cantidad muy superior a la de hombres– involucradas en las asonadas de Oaxaca. En efecto, la acción femenina en los levantamientos rurales era una tradición largamente establecida: las mujeres adoptaban un rol predominante en las numerosas rebeliones locales que salpicaban la vida comunitaria rural en la América hispana y colonial. Las mujeres lideraron las revueltas en Tlapanoya, Hidalgo (1690) y Amanalco, México (1792), así como el levantamiento de Otuzco en el virreinato del Perú (1758). Al menos un cuarto de las revueltas del México del siglo XVIII involucraron el liderazgo femenino.

Las mujeres tenían a cargo la defensa del hogar; por eso, las muchedumbres de mujeres, armadas con lanzas, cuchillos de cocina o piedras siempre estaban listas para reaccionar ante lo que percibían como amenazas a sus comunidades o a su forma de vida. Las mujeres solían ser más agresivas e insultantes hacia las autoridades enviadas para poner en orden los levantamientos locales. En 1798, por ejemplo, un grupo de setenta y tres mujeres mayas que vivían en el pueblo de Santa María Nebaj, Guatemala, ocupó la iglesia local y tomó como rehenes un sacerdote, un médico y al equipo de éste. Estas mujeres protestaban por un cambio en las costumbres de sepultura; este cambio se había implementado debido a la alta mortalidad causada por una epidemia de fiebre tifoidea, que hacía estragos en la zona. Las mujeres llevaban en sus brazos los cadáveres desenterrados de sus familiares, muertos hacía escasos días, y exigían que fuesen de nuevo sepultados en la iglesia, y que se observaran los rituales ancestrales.

En ocasiones, los levantamientos eran encabezados por las mujeres originarias de cuna noble. La revuelta de Zozoquiapán, de 1805, liderada por Felipa Escudero, fue uno de esos casos. Pero muchas otras fueron encabezadas por campesinas como Mariana, descripta como una mujer alta y de rostro surcado por cicatrices, oriunda del pueblo de Santa Lucía; en 1719, ella comandó un grupo de hombres y mujeres para evitar que los funcionarios españoles marcaran los límites del pueblo. Mariana no sólo cortó la cuerda demarcatoria, sino que, además, se enzarzó en un combate mano a mano con uno de los españoles y dio la orden de que se les arrojara piedras a los funcionarios desde una barricada. Los funcionarios debieron retirarse.

Ocasionalmente, la rebelión se expresaba más indirectamente a través de movimientos religiosos carismáticos locales: por momentos, las mujeres desempeñaban un papel crítico como líderes religiosos autoungidos. En Tulacingo, Hidalgo, en 1769, una mujer venerada como la Virgen de Guadalupe anunció la segunda llegada del Mesías. En unos pocos casos, las experiencias místicas de estas mujeres terminaban en levantamientos. En 1712, María López, una joven indígena de trece años de Cancún (Yucatán), afirmaba haber sido visitada por la Virgen María. El mensaje de la Virgen había sido que el Dios español había muerto, y que había llegado un redentor indígena. La visión de María López desató la rebelión de la etnia de los tzeltales; en este acto revolucionario, según ciertas fuentes, María López adoptó un papel activo: participó en la ordenación de los sacerdotes aborígenes y ordenó la ejecución de un fraile local. Los seguidores de María López fueron enfrentados por otra mujer que afirmaba que la Virgen también se le había aparecido a ella.

El conflicto político también forzó a las mujeres a visibilizarse. Uno de esos episodios tuvo lugar como resultado de un conflicto entre un obispo,

un gobernador y el Cabildo de Esclavos Reales de El Cobre, Cuba. Cuando surgieron problemas referidos a la autoridad del Cabildo, en 1737, las mujeres adoptaron un papel de liderazgo, y al menos ocho de ellas fueron detenidas por instigar una revuelta y por incitar a sus hombres para que actuaran. Las autoridades coloniales acusaron a las mujeres de ser "personas malas y rebeldes", si bien cada una de ellas parece haber desplegado su propio estilo de desafiar a la autoridad. La más rebelde del grupo era una señora de sesenta años de edad, María de la Rosa; según la descripción, portaba un machete en el cinturón y blasfemaba como un hombre. También fue acusada de utilizar metáforas de género para provocar a los hombres e insultar la virilidad de éstos. Otra mujer, Simona Vicente, de cuarenta años, fue acusada de dominar a su marido y de rehusarse a dormir con él hasta que no hubiera hecho lo que ella deseaba. Francisca de los Reyes, por su parte, de treinta y siete años, era "una mujer decidida, arrogante y con un estilo conversador" que se negaba a partir que los funcionarios del gobierno entraran a su casa.

El rol activo de las mujeres también quedó evidenciado en los frecuentes alzamientos que marcaron la era de las insurrecciones andinas (1742 a 1782). La primera de estas rebeliones, el movimiento mesiánico tendiente a liberar a los indígenas y a los mestizos, liderado por Juan Santos Atahualpa, el "Apu-Inca" (el Señor de los incas), entre 1742 y 1752, contenía una unidad beligerante aparte, compuesta por cincuenta mujeres lideradas por doña Ana, una zamba (mezcla de indígena y negro) oriunda de Tarma.

La siguiente gran rebelión, la de Tupac Amaru (1780-1783), demuestra incluso más claramente el papel cumplido por las mujeres. En este movimiento, encabezado por José Gabriel Tupac Amaru, las mujeres desplegaron una gran actividad al suministrar municiones a los rebeldes y al supervisar las finanzas. Micaela Bastidas, la esposa mestiza del líder rebelde, ofició de comandante del baluarte rebelde mientras su marido iba al campo de batalla; además, asumió los cargos adicionales de comisario de guerra y de administradora general de los fondos. Llamada por sus seguidores "Señora Gobernadora", Micaela ejercía la autoridad sobre los reclutas y sobre las provisiones; obtenía los alimentos para las tropas, controlaba los actos de vandalismo y de saqueo, y supervisaba la manufactura de armas. Mujer enérgica, Micaela también era una realista pragmática que no dudaba en dar consejos a su marido sobre estrategia política y militar. En una famosa carta, le reprochó al marido por demorar el sitio de Cuzco y le suministró consejos tácticos; le señaló que, si los soldados pasaban hambre, pronto desertarían porque "como habrás notado, ellos actúan por interés propio"[3].

[3] Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru* (Colonia: Bohlau, 1985), 240.

Micaela Bastidas era, además, comandante en el campo de batalla, elogiada por sus enemigos debido a su habilidad para montar caballos y por su valentía; pero no fue la única participante mujer en la Gran Rebelión. Tomasu Tito Condemayta, la rica cacica de Arcos, aportó plata e implementos, y comandó al grupo de mujeres que defendió el paso de Pillpinto durante un mes. María Esquivel, esposa del dueño español de un obraje y de una fábrica de armas, participó en la rebelión y fue descripta como "la mujer que supervisaba a un mulato que derretía balas"[4]. En efecto, treinta y dos mujeres se encontraban entre las setenta y tres personas que, finalmente, fueron llevadas a juicio.

Los observadores españoles de las asonadas andinas se encontraron perplejos por el nivel de ferocidad desplegado por esas mujeres indígenas y mestiza. Un miembro de la milicia de Arequipa escribió que "jamás había sido testigo de tanta obstinación y desesperada defensa como la de las mujeres indígenas. [...] Se las puede ver con rifles levantados hasta el pecho, y no sólo no piden que se las perdonen, sino que jamás dejan de arrojar piedras para lastimar a las tropas"[5]. Otros señalaron que esas mujeres eran "sobre-masculinas" y capaces de una gran crueldad[6]. Gregoria Apasa, hermana de Julián Apasa Tupac Catari, fue descripta como "una carnicera tan sedienta de sangre como su hermano"[7].

No obstante, las mujeres que adoptaron un papel activo en la cultura de la resistencia respetaban los tradicionales roles de género atribuidos a ellas por la cultura andina y la española. En ambas culturas se subrayaba la importancia de los lazos familiares. El matrimonio creaba alianzas familiares, y se esperaba que una mujer apoyara a su marido y a su familia. Las rebeldes andinas, que defendían sus costumbres, rituales y comunidades participando activamente en las rebeliones, estaban también vinculadas por matrimonio o parentesco consanguíneo a los rebeldes; eran, en su mayoría, las esposas y hermanas de los caciques rebeldes que lideraban el movimiento. También hay indicios de que las mujeres habían oficiado como vínculos de parentesco entre muchos de los líderes de las revueltas. En los juicios, estas mujeres y sus abogados defendieron sus acciones afirmando que ellas sólo obedecían a sus esposos. Esta defensa –que probablemente contenía gran parte de la verdad– no las eximió de ser declaradas culpables de *lèse majestè* (sublevación

[4] Ibídem, 231.

[5] "Diario y operaciones de la columna de Arequipa ... Abril de 1782", en Melchor de Paz y Guini, *Guerra separatista: rebeliones de indios en Sur América: la sublevación de Túpac Amaru, crónica; editor Luis Antonio Eguiguren (Lima, 1952), 243, citado en Leon G. Campbell, "Women and the Great Rebellion in Peru, 1780-1783", The Americas,* 42: 2 (1985), 186.

[6] Campbell, "Women and the Great Rebellion", 170.

[7] Ibídem, 186.

contra el poder soberano) y otros delitos menores, ni de ser castigadas con la ejecución, la cárcel o el exilio.

Además de las mujeres que participaban en las revueltas grupales, encontramos otros sorprendentes ejemplos de mujeres que, desde su postura individual y con diferentes grados de éxito, desafiaron las convenciones sociales. Tal vez el caso más inusual en la Latinoamérica colonial fue el de doña Catalina de Erauso, mejor conocida como "la monja alférez". Catalina de Erauso, quien dejó un registro escrito de sus hazañas, nació en España, en 1592, y fue enviada a un convento a los cuatro años. Si bien algunos estudiosos comienzan a cuestionar la veracidad de sus relatos, según Catalina, a los quince años, mientras se preparaba para tomar sus votos definitivos, fue abusada sexualmente por una religiosa de mayor edad. Huyó del convento vestida de hombre y pasó dos años viajando por España con su nueva identidad, para finalmente embarcarse al Nuevo Mundo. Catalina terminó en Perú, donde siguió pasando por hombre merced a sus vestimentas. Se enroló en el ejército español y participó de varias hazañas heroicas, como las Guerras de Arauco. Si bien finalmente entró en conflicto con las autoridades y se descubrió que era mujer, Catalina volvió a Europa y logró convencer al Papa de que le otorgara una dispensa para seguir vistiendo ropa de hombre; además, la Corona acordó pagarle una pensión. Todavía vestida de hombre, volvió al Nuevo Mundo, donde trabajó como arriera de mulas y comenzó a viajar entre la ciudad de México y Veracruz. Catalina prosperó, pese a algún que otro roce con la ley respecto de su propensión a desafiar a sus rivales a duelo, y murió por causas naturales en México, a los cincuenta y ocho años.

Si bien seguían siendo una minoría, hay otros ejemplos de rebeliones personales menos dramáticas por parte de testarudas jóvenes que deseaban casarse por amor y, por ende, desobedecer a sus padres y las convenciones sociales. En el México colonial, aproximadamente tres jóvenes mujeres por año se unían a sus novios ante los tribunales eclesiásticos para impugnar la oposición de sus padres al matrimonio. Si bien esta cantidad caería a un caso por año luego de que las oposiciones al matrimonio se plantearan ante los tribunales laicos a fines del siglo XVIII, un puñado de jóvenes mujeres seguían rehusándose a someterse a las presiones sociales y parentales. Mariquita Sánchez, hija de un prominente comerciante de Buenos Aires, describió de manera ácida el matrimonio (según puede verse en el capítulo 6) y se opuso durante más de cuatro años a la elección que su padre había hecho de un candidato a casarse con ella. Finalmente, se casó con un joven elegido por ella.

Otra mujer extraordinaria que desobedeció las convenciones sociales para "construir su propio camino" fue Micaela Villegas, la Perricholi, una joven y hermosa actriz limeña, descripta por un historiador como "una mujer coque-

ta, sensual, impúdica y vivamente inmoral"[8]. La Perricholi se convirtió en la amante del septuagenario virrey Manuel de Amat y árbitro local social. Otra mujer decidida a desoír las convenciones sociales fue María Ana Perichón (la Perichona), esposa de Tomás O'Gorman. María Ana comenzó un amorío bastante público con un compatriota francés, Santiago de Liniers, virrey de Buenos Aires dos veces viudo. Finalmente, la Perichona se exilió en su propia estancia debido a su escandalosa conducta.

Pese a estos casos, todas las formas de rebelión personal en la mujer eran mal vistas. La bebida en exceso, por ejemplo, siempre era mucho más objetable socialmente en las mujeres que en los hombres. Si bien las mujeres de la clase baja y del campesinado eran ocasionalmente acusadas de abusar del alcohol, en teoría, el consumo que realizara cualquier mujer "decente" debía restringirse a ceremonias y ocasiones festivas. Además, la embriaguez periódica de una mujer era vista en los términos más negativos imaginables, mientras que la del marido se consideraba una conducta social normal. En verdad, parte del rol de la esposa en las clases bajas era la de mantener la sobriedad, mientras los esposos se embriagaban. Las esposas sospechosas de beber sin el consentimiento de sus maridos eran castigadas severamente.

En conclusión, la violencia era un hecho de la vida diaria para muchas mujeres, especialmente las pobres y las desprotegidas. Los estándares de masculinidad se combinaban con una subcultura de violencia para hacer que las mujeres fueran víctimas de los hombres y de otras mujeres; habitualmente, sus parientes. Si bien la violencia contra los hombres variaba de un grupo a otro, era universalmente aceptada. No obstante, las mujeres utilizaban la magia; específicamente, la magia amorosa para alterar su situación de víctima y ganar control en sus relaciones con sus maridos y amantes. Este supuesto poder controlado por las mujeres hacía que las autoridades civiles y religiosas les temieran, al igual que los hombres, que eran objeto de sus "curas" y hechizos.

Unas pocas y extraordinarias mujeres lograron quebrar los lazos de la convención social y de género, pero habitualmente lo hacían con gran riesgo para sí mismas y sus familias. Al mismo tiempo, las mujeres parecían tener un derecho natural a participar en tipos específicos de manifestaciones políticas, siempre y cuando sus acciones no se salieran de control. Cuando así sucedía, cuando las revueltas locales se convertían en rebeliones regionales, las mujeres corrían la misma suerte que sus pares masculinos.

[8] Luis Alberto Sánchez, *La Perricholi* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963), citado en ibídem, 164.

Capítulo 11

Las mujeres y las reformas del Iluminismo

> Desde la edad más tierna, todas [las mujeres de Buenos Aires] son instruidas en los principios esenciales de nuestra maravillosa religión; y uniendo los tesoros de su espíritu con los de sus corazones, la facilidad de aprendizaje con la dedicación a saber *más* todos los días gracias a una sabia educación, ellas progresan tan rápidamente que llegan a poseer no sólo los principios de su lengua nativa, sino que, además, saben cómo crear, leer y escribir con admirable dominio, exactitud y corrección. Y además del dogma, los misterios y los principios básicos de la moral cristiana, algunas de ellas repiten los pasajes mejor conocidos de ambos Testamentos, [así como] la historia, las etapas y el estado actual de nuestra religión. Algunas saben cómo hablar acerca del clima, del gobierno, de la religión, de las leyes, del carácter y de las costumbres de muchas naciones europeas; y hay otras que incluso han sido instruidas en el idioma francés e inglés, y hasta pueden realizar una traducción sencilla[1].

El siglo XVIII –primero, en la península ibérica; luego, en Latinoamérica– fue un siglo de reformas. Influida por los filósofos franceses, una nueva generación de escritores españoles y latinoamericanos comenzó a difundir ideas innovadoras sobre la índole del conocimiento, el pensamiento racional y el progreso económico. Al mismo tiempo, los gobiernos ibéricos pasaron a controlar más de cerca a los habitantes de las colonias y, en el caso de la América hispana, a regular lo que estos gobiernos veían como un desorden social. ¿Cómo afectaron esos cambios a las mujeres de las colonias y su posición en la sociedad?

[1] Este artículo, "Elogio a las porteñas", escrito por Narciso Fellovio Canton, quien se identificó como "un filósofo indiferente, un nativo de España y residente de Buenos Aires", fue publicado en *El Telégrafo Mercantil*, 2:20 (18 de octubre de 1801).

A lo largo y ancho del continente, impulsada por el pensamiento iluminista y por un deseo de mejorar el potencial económico de las colonias, la situación de las mujeres emergió gradualmente como una cuestión pública. En las últimas décadas del siglo XVIII, los intelectuales criollos, que seguían a ciertos pensadores peninsulares como Feijóo, comenzaron a publicar escritos que cuestionaban el rango ostentado por las mujeres en la sociedad y sugirieron un cambio. Según nuestro leal saber y entender, todos esos autores eran hombres. No obstante, sus escritos –en su mayoría, artículos para periódicos– reflejaban una nueva conciencia entre la elite intelectual sobre el papel desempeñado por las mujeres en la sociedad hispanoamericana. Lo que más se destacaba en esos escritos sobre las mujeres era el interés y la preocupación por mejorar la posición social inferior de las mujeres mediante la educación.

El interés en la educación de la mujer no era completamente nuevo: poco después de la conquista de México, la Iglesia Católica se había concentrado en educar a las mujeres de la nobleza indígena según los parámetros cristianos españoles. A fin de preparar a las mujeres originarias para que fueran esposas y madres cristianas, a las jóvenes nativas se les permitía inicialmente sentarse en los patios de las escuelas franciscanas para memorizar las lecciones de los sacerdotes. En 1529, una mujer española fundó una casa-hogar en Texcoco; allí suministraba instrucción básica a las jóvenes españolas e indígenas. Poco después, un grupo de beatas llegó a México bajo los auspicios del primer obispo de México. Éste apoyaba la creación de escuelas de internado para las jóvenes de la nobleza nativa, pero no tardó en producirse un desacuerdo sobre si esta escuela iba a estar directamente bajo el control de la Iglesia, y en 1545 la escuela para chicas, administrada por la beata, fue abandonada.

Si bien esos primeros esfuerzos finalmente fallaron, siempre estaba a disposición en los conventos coloniales alguna educación rudimentaria, usualmente reservada para un puñado selecto de muchachas. En grupos de dos o tres, las jóvenes estudiantes compartían una vivienda con la monja que oficiaba de maestra, eran educadas en escuelas administradas por maestras (las "amigas") o aprendían en sus casas. La mayor parte de los pensadores de sexo masculino creían que enseñarle a una joven a leer era útil porque así podía rezar y leer libros de devoción religiosa; pero pensaban también que la escritura era superflua y hasta peligrosa para las mujeres. Además, las monjas o las maestras laicas que brindaban instrucción eran, por lo general, personas que, ellas mismas, tenían un mínimo grado de educación. No obstante, la más destacada intelectual femenina del México colonial, Sor Juana Inés de la Cruz, logró aprender a leer y a escribir en español y en latín en una "escuela de amigas" situada en Amecameca, su pueblo natal. Ninguna mujer de la Colonia asistió jamás a una escuela secundaria ni a la universidad.

Para las mujeres, la escolaridad versaba habitualmente sobre cuestiones prácticas y utilitarias más que abstractas porque se creía que las mujeres tenían poca necesidad de conocimientos formales. Sólo a las jóvenes que mostraban una "inclinación" se les enseñaba a leer, pero pocas iban más allá de la educación básica, las llamadas "primeras letras". Al resto se las instruía para que aprendieran cocina, costura, hilado con rueca, tejido en telar, bordado y música. Durante doscientos años, la educación ideal para las mujeres de la elite en toda Hispanoamérica consistía en centrarse en las "artes domésticas" con (tal vez) un poco de lectura y escritura. Asimismo, según cierto historiador, en el Brasil de siglo XVII, la educación de cualquier mujer de la elite consistía en aprender a coser y bordar, preparar deliciosos platos, leer sus plegarias e himnos, y manejar algunos esclavos domésticos.

La educación femenina no solamente era limitada; además, era infrecuente. Únicamente el diez por ciento de las mujeres de la elite indígena que buscaban ingresar como novicias en el convento de Corpus Christi, en la ciudad de México del siglo XVIII, tenía escolaridad formal. Muchas de las mujeres –incluidas las de la elite española– eran iletradas. Algunas, si bien se les había enseñado a leer o, al menos, a firmar, olvidaban esta capacidad en su vida adulta porque no la utilizaban. Las que sabían firmar lo hacían de manera lenta y torpe, dibujando su firma más que trazándola con fluidez. Incluso quienes sabían leer y escribir bastante bien tenían una educación muy superficial.

Siempre había alguna excepción a la regla general del analfabetismo femenino y la posterior falta de participación en la vida cultural de las colonias. En la Lima del siglo XVII, al menos una sociedad literaria, la Academia Antártida, contaba unas pocas mujeres notables entre sus miembros. Había algunas poetas barrocas, tanto religiosas como laicas, y las mujeres aparecían en las funciones de teatro, si bien era habitual que se vistieran como hombres.

El final del siglo XVIII fue testigo de un cambio en la filosofía y en la práctica que habían imperado hasta entonces respecto de la educación femenina. Junto con una mayor aceptación de cierta educación formal para las hijas de la elite, así como para un puñado de otras mujeres españolas y para alguna joven indígena de la nobleza, surgió la idea de que las mujeres tenían cierta aptitud intelectual. Se creía que educar a las mujeres las haría mejores esposas y madres; así, indirectamente, gracias al potencial femenino, se ayudaría a mejorar la sociedad. La educación también ayudaría a las mujeres a superar los que, según se veía habitualmente, eran sus defectos más habituales: ser susceptibles a la enfermedad, una sensibilidad exagerada, la debilidad del carácter, emociones demasiado vivaces, y tendencia al gasto excesivo y a la ostentación. Pero no existía un acuerdo universal respecto de en qué debía exactamente consistir la educación femenina.

La mayor parte de los autores del Iluminismo estaba fundamentalmente interesada en que se educara a las mujeres de la clase alta, cuyas vidas ellos solían retratar como "de extrema pereza". El letargo femenino era visto como un serio problema que estos pensadores estaban dispuestos a remediar. También se consideraba importante educar a las españolas menos afortunadas; de esta forma, se las convertiría en candidatas matrimoniales más atractivas, o se las prepararía para un futuro empleo como maestras de chicas jóvenes. Algunos pensadores aconsejaban el desarrollo de habilidades prácticas que harían que las mujeres fueran económicamente activas; sucede que la mayoría de los reformadores no creía en que las mujeres de la clase alta realmente debieran trabajar. Más bien, ellos hacían hincapié en la necesidad de que las mujeres fueran virtuosas en pensamiento y en conducta.

El propósito de la educación de las mujeres de la elite era tornarlas más aptas para atender el hogar y orientar a sus hijos, enseñarles algunos buenos modales sociales y brindarles suficientes capacidades para evitar que cayeran en la holgazanería. El objetivo de incluso la educación más progresista era el de generar esposas y madres más competentes. Las mujeres eran educadas para ser compañeras más eficientes y no para realizar ningún despliegue público de su conocimiento. Las formas eran más importantes que el brillo intelectual al momento de determinar cuál era la mujer perfecta. En realidad, pese a la reforma del Iluminismo, la educación avanzada seguía siéndoles negada a las mujeres.

Convencidas por los pensadores del Iluminismo de los beneficios sociales que se obtendrían, tanto la Corona como la Iglesia lentamente comenzaron a avalar la creación de escuelas para mujeres, si bien la Corona solía solventar la educación que se brindaba fuera de los conventos. Se fundaron nuevas escuelas, y ciertas instituciones preexistentes, como los conventos y los beaterios, fueron alentadas a que agregaran servicios educativos –o los mejoraran– para mujeres jóvenes. En 1753, La Enseñanza, una nueva orden religiosa francesa dedicada exclusivamente a la educación femenina, fundó su primera escuela en la ciudad de México; en los años siguientes, se abrieron otras en varias ciudades de la América hispana.

También se produjo un movimiento para crear una serie de escuelas laicas para mujeres "pobres pero honestas". Entre las más famosas se encontraba el Colegio de las Vizcaínas, en la ciudad de México; había sido fundado por un grupo de ricos comerciantes en 1732, pero recibió permiso para comenzar a funcionar en 1767 debido a una disputa jurisdiccional. Al comienzo del siglo XIX, las Sociedades Económicas de Amigos del País, que tenían por decreto real la obligación de supervisar la educación pública, recibieron estímulo para crear escuelas para niñas huérfanas. La más exitosa fue la Casa de Educandas en La Habana que, en 1794, se ocupaba de la educación y la crianza de vein-

tisiete "huérfanas blancas y pobres" de entre siete y diez años. El programa de estudios de la Casa estaba formado por materias como religión, lectura, costura, barrido, lavado de ropa y artes culinarias. El resultado final de la fundación de éstas y otras nuevas escuelas fue un modesto aumento en el acceso de las mujeres a la educación. Si bien comenzaron a estar al alcance de estas mujeres más oportunidades educativas en los grandes centros urbanos, lo que ocurría en las ciudades más pequeñas, en los poblados y en las zonas rurales era que las mujeres seguían careciendo de escolaridad, o la recibían en escasa proporción.

En ciudades de toda la América hispana, las escuelas como las fundadas por la orden La Enseñanza se interesaron cada vez más por la educación tanto de las hijas de la elite como de las "hijas de pueblo", siempre y cuando éstas fueran legítimas y de sangre española pura. Al igual que las escuelas administradas por La Enseñanza, la mayor parte de las escuelas coloniales para mujeres tenía como alumnas a dos grupos bien diferenciados: las estudiantes pupilas o internas (es decir, las que vivían en la escuela) y las alumnas que asistían solamente de día (las externas). Había una clara división social entre las internas, más prestigiosas, hijas de la elite local, y las externas, chicas de baja condición social y económica. Con frecuencia, ambos grupos estaban separados físicamente dentro de la escuela misma. Las chicas pobres asistían a clases de manera gratuita, mientras que las de familias acomodadas pagaban su escolaridad, el alojamiento y la comida. Incluso en los orfanatos se comenzó a tomar estudiantes diurnas, cuyos padres abonaban un arancel mensual por el privilegio de hacer que sus hijas fueran educadas separadamente de las internas de la institución. Según los valores de la época, la educación era cara. En la ciudad de México, por ejemplo, enviar a una jovencita a la escuela costaba 70 pesos por año, o dos tercios del salario anual de un trabajador manual.

Como la educación recibida fuera de los confines de su hogar se convirtió en algo más aceptable para las hijas de la elite, la misión y la clientela de ciertas escuelas cambió drásticamente. El Colegio de Nuestra Señora de la Caridad, de la ciudad de México (habitualmente llamado "el colegio de las niñas"), había sido fundado y solventado por una cofradía desde mediados del siglo XVI para la educación de las hijas de los conquistadores y sus descendientes; se trataba de niñas pobres pero honorables, y de etnia mixta. Cien años después, a mediados del siglo XVII, se convirtió en una escuela para las hijas de la elite de la ciudad. En ese momento, la escuela suministraba una educación modelada a la imagen de la recibida por "las principales señoritas de España y las mejores mujeres cristianas", y se la brindaba a las hijas de los comerciantes, burócratas y dueños de minas más distinguidos, tanto españoles como criollos.

En general, no se produjo un cambio rotundo en las materias de estudio consideradas adecuadas para que fueran cursadas por las jovencitas. El programa de estudios, un reflejo del objetivo de generar mejores esposas y madres, seguía poniendo el acento en las artes domésticas ("labores de ornamento [...], bordado con hilos de seda y de oro, confección de calcetines, elaboración de encajes y confección de botones adornados con encaje; confección de camisas, enaguas y mantillas; zurcido; hilado con rueca [...] y reparación de agujeros en calcetas"), doctrina cristiana, más un poco de lectura, escritura y aritmética. También se alentaba a las mujeres a que se interesaran en las artes. Había ciertas excepciones, como el colegio de señoritas fundado para las jóvenes privilegiadas de Buenos Aires, que requería que las alumnas supieran leer y escribir para ser admitidas; en ese colegio se enseñaba educación física, música y "decencia", además de bordado. Tal vez eran las graduadas de esta escuela las que fueron tan elogiadas y bien conceptuadas por el "filósofo indiferente", citado al inicio de este capítulo, debido a la amplitud de los conocimientos de éstas.

Si bien los reformadores borbones no lograban concebir que las mujeres de la elite trabajaran, lo que sí hacían era alentar a las mujeres que no pertenecían a la elite a que ingresaran a la fuerza de trabajo como miembros "productivos" de la sociedad. Las mujeres, por supuesto, debían desempeñarse en empleos considerados apropiados para su género; además de esas artesanías consideradas desde antiguo dignas de las mujeres (como el tejido y la costura), el trabajo de manufactura era considerado particularmente apto para las mujeres. En un decreto real emitido en 1799 se urgía a las mujeres y a las jóvenes "a dedicarse a todas las labores y manufacturas compatibles con su fuerza y el decoro de su sexo, más allá de toda ordenanza gremial o reglamentación gubernamental en contrario"[2].

De la misma forma que a través de la educación y del trabajo se procuraba terminar con la "holgazanería" femenina, los artículos periodísticos suministraban consejos sobre las cualidades que todo hombre debía buscar cuando eligiera una esposa. A los potenciales novios se les advertía que buscaran una esposa perteneciente a su grupo de iguales en el plano económico y social. Los escritores hacían hincapié en que un buen matrimonio se basaba en la seguridad financiera, y definían a la buena esposa como esa mujer que ayudaba a que su marido lograra este estado. Se les aconsejaba a los hombres evitar a las mujeres que pudieran lograr que el matrimonio los condujera a la ruina financiera; por ejemplo, las que fueran excesivamente gastadoras, incluso si venían acompañadas de una dote sustancial.

[2] Consulta del virrey Azanza al Consejo de Indias, reproducido en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953 -1962), 5: 767 -769.

La educación y la nueva visión de la madre y esposa de la elite no fueron las únicas esferas en las cuales el Iluminismo influyó en las mujeres. Algunas sobresalientes mujeres de clase alta comenzaron a patrocinar tertulias literarias donde los genios literarios locales desplegaban su erudición a un grupo reducido y selecto. Entre las anfitrionas mejor conocidas de estos eventos se encontraba doña Manuela Sanz de Santamaría, de Bogotá, en cuyas tertulias semanales se exploraban temas científicos y literarios, además de otros más frívolos que estaban de moda. Unas pocas mujeres de la elite intentaban escribir poesía, ensayos y sátiras. Doña Manuela, por ejemplo, publicó un artículo en el *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, titulado "Reflexiones de una dama filosófica sobre un punto importante de la educación pública".

Incluso más importante que ser una buena esposa era ser buena madre; era lo que en esa época se les pedía a las mujeres. Una y otra vez se les decía a las mujeres que la maternidad era la tarea más seria que ellas podían llegar a emprender. El interés mostrado por el Iluminismo en la ciencia y en la medicina finalmente llevó al debate sobre la salud femenina o, al menos, esos aspectos de la salud femenina que afectaban directamente a los hijos. Los artículos de las publicaciones especializadas se interesaban en el embarazo, el cuidado prenatal y el cuidado del recién nacido. Se alentaba a las mujeres a que recurrieran a los médicos y que aplicaran la ciencia para mejorar la salud propia y las de sus hijos. Las nodrizas cayeron en el descrédito al acusarlas de no conocer el trabajo que realizaban y de ser responsables en gran medida de provocar la mortalidad infantil; a las madres se las alentaba a que amamantaran ellas mismas a sus bebés. Cada vez más, las mujeres fueron vistas como educadoras primarias y se les advertía que no malcriaran a sus hijos.

En su campaña por reducir las complicaciones del embarazo y la mortalidad infantil, los escritores atacaban a las parteras; las llamaban "curanderas" y las acusaban de practicar la superstición y ciertos métodos brutales. El Protomedicato de Madrid, una institución creada por la Corona española, se preocupaba ya a mediados del siglo XVIII de la calidad de la atención prestada a las mujeres embarazadas; además, consideraba tomarles un examen a las parteras y otorgarles una licencia, si bien los médicos más destacados creían sin duda que la intervención en el parto era una labor de mujeres. Las instrucciones emitidas en 1759 versaron sobre la teoría y la práctica de la obstetricia, y recomendaban que todas las mujeres que ayudaran a dar a luz tuvieran algún conocimiento básico de anatomía. El Protomedicato también advertía que las parteras debían saber leer y escribir, ser jóvenes, estar atentas, ser cuidadosas, piadosas, de temperamento ecuánime, buenas para guardar secretos, de buena salud, y tener manos fuertes y bien desarrolladas.

Finalmente, la Corona volcó su atención al estado de la obstetricia en el continente americano, pero si bien los protomedicatos tenían la potestad de

requerir a las parteras que hubieran cursado cuatro años de entrenamiento con un maestro licenciado, mostraron poca voluntad por implementar cualquier cambio en la práctica de esta disciplina médica. Si bien los médicos y otros escritores del Iluminismo repetidamente hacían comentarios sobre el desastroso estado de la obstetricia en México y Perú –acusaban a las parteras de carecer de principios, de no conocer el cuidado prenatal y de no tener ninguna capacitación–, las reformas se hacían esperar en el continente americano. No obstante, a comienzos de la década de 1770 se notó un renacer del interés en los nacimientos por cesárea; fue el virrey Bucarelli, de México, quien estimuló esta práctica. Sin embargo, debió emitirse en 1804 una cédula real con validez en el continente americano para que se formalizaran los detalles de la forma en que las parteras iban a realizar sus intervenciones quirúrgicas. La emisión de estas instrucciones no estaba motivada tanto en la salud femenina, sino en las preocupaciones teológicas por el bebé nonato y el deseo de incrementar la cantidad de fieles.

Debido a que gran parte de la salud femenina estaba asociada con la reproducción y las "partes íntimas" de la mujer, se pasaron por alto otras cuestiones importantes. Las mujeres –sobre todo, las esclavas– habían sido, desde hacía mucho tiempo, víctimas del sadismo sexual. Ciertas creencias populares –como la creencia brasileña de que las relaciones sexuales con jóvenes negras vírgenes que ingresaban en la edad de la pubertad curaban la sífilis y la gonorrea– iban en detrimento de la salud de las mujeres. Además, el aborto parece haber sido un procedimiento ampliamente utilizado por las mujeres pobres y las esclavas que elegían no extender su condición ni sus carencias materiales al niño que tenían concebido. La sífilis, una enfermedad endémica en todas las clases sociales, era otro factor que ponía en peligro la vida de las mujeres. Las enfermedades venéreas endémicas (llamadas, como eufemismo, "la enfermedad") seguían siendo un problema sanitario grave, si bien era sistemáticamente soslayado.

El Iluminismo en América Latina trajo más que cambios o mejoras educativas en materia sanitaria. La Corona española también estaba interesada en los problemas del orden y, como resultado, varias de las reformas implementadas por ésta en el siglo XVIII rayaron con la ingeniería social. Desde la mitad del siglo citado en adelante, la Corona impuso una serie de nuevas políticas que reflejaban un creciente interés por controlar la sociedad colonial. La tendencia general era la de aumentar el control gubernamental sobre ciertos ámbitos que, por tradición, habían estado reservados a la Iglesia; por ejemplo, el matrimonio.

Durante mucho tiempo, la Corona había regulado los matrimonios de dos grupos específicos de la sociedad: los oficiales regulares del ejército y los jueces de las Audiencias. Desde el siglo XVII en adelante, en un intento por

trazar una distinción entre el grupo de los funcionarios judiciales y los oficiales militares, por un lado, y el resto de la sociedad, por otro, los integrantes del primer grupo necesitaron permiso real para casarse. Pero, en la práctica, la Corona rara vez les había negado permiso a sus funcionarios reales; una y otra vez, tanto militares como jueces de las Audiencias recibían el permiso necesario y se casaban con mujeres locales.

En el siglo XVIII, las nuevas preocupaciones sociales y económicas ampliaron los intereses que se tenían en el matrimonio de quienes representaban el gobierno real. Debido a los salarios relativamente bajos pagados a los oficiales del ejército, y en razón de los crecientes costos de mantener una esposa y una familia en un "estado decente", la Corona comenzó a ver el matrimonio como una carga económica para los militares. Además, los soberanos borbones eran especialmente sensibles al desorden social que, con frecuencia, se entendía como el resultado de matrimonios entre personas desiguales en el plano social, económico o étnico. Para combatir ambos problemas, a través de las ordenanzas militares que se sancionaron en la década de 1760 se requirió que la novia tuviera un rango social igual al del novio, y se fijaron requisitos dotales mínimos antes de que se otorgara cualquier permiso para contraer matrimonio. Al mismo tiempo, la creación de los fondos de pensión –que suministrarían beneficios a las viudas y a los hijos de los oficiales y burócratas fallecidos– suministraba a la Corona una poderosa arma para implementar las nuevas reglamentaciones: sólo los oficiales que cumplieran con las nuevas reglamentaciones matrimoniales podían aspirar a la protección brindada por esos fondos.

Los fondos de pensión institucionalizaron una protección que ya existía y que había sido otorgada tradicionalmente a las viudas más necesitadas de los empleados gubernamentales, según cada caso. Si bien las pensiones seguían una escala que dependía del rango del padre fallecido, y no tomaban en consideración la cantidad de familiares que hubieran quedado desprotegidos, las reglamentaciones favorecían a las hijas mujeres. Las hijas de los militares y burócratas fallecidos podían obtener una pensión del gobierno hasta que se casaran o hasta que ingresaran en un convento más allá de la edad que tuvieran, mientras que los hijos dejaban de percibirla a los dieciocho años.

El deseo de los borbones de que disminuyera la influencia criolla en el gobierno también llevó a una orden real, emitida en 1779, en la que se requería que los funcionarios del gobierno que se desempeñaban en el continente americano aplicaran sin excepciones la legislación matrimonial preexistente. El rey Carlos III también agregó a todos los funcionarios gubernamentales empleados directa o indirectamente por la Real Hacienda a la lista de quienes necesitaban permiso real para casarse. Si bien esta nueva legislación se vería debilitada en los años venideros, la necesidad de solicitar un permiso

especial antes del casamiento creó una serie de obstáculos adicionales que podían afectar a los hombres y mujeres jóvenes.

Conforme la Corona intensificó los controles, crecieron las demoras y los rechazos, que tendieron a perjudicar el honor de ciertas jóvenes mujeres demasiado empecinadas. Doña Toribia María Guerra Mier, por ejemplo, una joven heredera de una prominente familia oriunda de Valledupar, Nueva Granada, se comprometió para casarse aproximadamente en 1779 con don Lorenzo de Parga, un oficial militar español. La pareja comenzó a tener relaciones sexuales mientras esperaba el permiso oficial para casarse. Antes de que llegara el permiso, estalló la guerra y don Lorenzo fue transferido a Cartagena, a consecuencia de lo cual dejó en Nueva Granada a su prometida y a la hija ilegítima de ambos. Hasta la muerte de doña Toribia, acaecida ocho años más tarde, ésta siguió soltera y, por lo tanto, careció de la seguridad jurídica de un matrimonio y del sustento económico para su hija.

El interés gubernamental en el matrimonio, en ese momento, afectaba por demás las posibilidades de contraer matrimonio por parte de los funcionarios civiles y los oficiales militares. El Estado siempre había creído que, a fin de proteger el honor de la familia, el matrimonio debía concretarse entre pares sociales. En el siglo XVIII, los reformadores reyes españoles se convencieron cada vez más de la necesidad de controlar la elección de la esposa; la idea era mantener el sistema social. En 1778, citando su deseo de "contener la falta de orden que lentamente se ha introducido en la sociedad" [3], Carlos III emitió un edicto real sobre el matrimonio para sus colonias americanas. El permiso parental, jamás antes requerido en virtud del derecho canónico, se había convertido en ese momento en un requisito ineludible para contraer matrimonio. Cualquier persona que se casara pese a la oposición parental podía ser inmediatamente desheredada. Además, la jurisdicción sobre el matrimonio se pasó de los tribunales eclesiásticos a los civiles.

Si bien los padres no podían impedir el matrimonio de sus hijos debido a razones frívolas, la nueva ley permitía que los padres negaran el permiso necesario sobre la base de la "desigualdad". Los magistrados locales no tardaron en interpretar que la desigualdad se refería a la etnia, a la extracción social (lo cual incluía la legitimidad), la riqueza y la conducta moral. Estos nuevos impedimentos se agregaran a los más tradicionales (como ya estar casado o pretender casarse con un pariente consanguíneo cercano) que habían sido empleados por la Iglesia Católica para decidir quién podía casarse con quién. Además, en el continente americano, la legislación denominada "Real Pragmática" tenía como objetivo específico proteger a los españoles de la elite; estaban expresamente excluidos de estas nuevas reglamentaciones

[3] Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 3: 438-442.

"los mulatos, los negros, los mestizos y los miembros de otras etnias mixtas similares".

Las parejas que deseaban casarse pese a las objeciones de los padres quedaban, entonces, en la difícil situación de iniciar una acción jurídica contra sus padres. En esencia, se veían forzados a demostrar que sus padres se oponían al matrimonio sin una justificación válida; es decir, que no había ninguna desigualdad entre el potencial novio y la novia. Magadalena Somalo, por ejemplo, se presentó ante los tribunales cuando sus padres, que sostenían que el futuro novio pertenecía a una familia desconocida, objetaron los planes que tenía Magdalena de casarse con Santiago Costa[4]. En 1794, el comerciante porteño Manuel Martínez de Ochagavia se opuso al matrimonio de su hijo, Feliciano, con María Elgueta, madre "de varios de sus hijos", motivado en la desigualdad moral[5].

Las reglamentaciones emitidas en el siglo XVIII les suministraron herramientas a los padres que deseaban proteger a sus hijas de un matrimonio socialmente inoportuno; pero, además, a través de estas normas se mostraba un creciente interés en proteger a las mujeres "pobres pero honestas". En varias de las ciudades de la América hispana, las autoridades municipales y religiosas comenzaron a proponer la creación de instituciones especiales que cobijaran a las viudas necesitadas. También había un interés en ayudar a las mujeres descarriadas para que corrigieran los errores de su mala vida; nuevamente, el remedio sugerido era la creación de una institución que albergara y reeducara esas "almas perdidas".

Los reyes borbones también intentaron sanear, controlar y presentar a sus ciudadanos como súbditos útiles, productivos y obedientes. Se incluía en esta nueva visión de la humanidad un intento puritano de alentar una moral sana, y controlar las costumbres sexuales y la conducta civil; por ejemplo, la bebida y el juego por dinero. A manera de paradoja, este control resultó ser bastante difícil de ejercer dado que la pobreza urbana crecía más rápido que cualquier reforma que pudiera instituirse en la Latinoamérica colonial. La mayor migración desde los distritos rurales hacia las ciudades –una migración que era mayoritariamente femenina– probablemente empeoró las condiciones de vida de numerosas mujeres; por lo tanto, éstas se vieron obligadas a combinar actividades legales e ilegales, morales e inmorales a fin de sobrevivir.

[4] Archivo de la Provincia de Buenos Aires, Somalo contra Somalo, 7-5-17-25, 7-5-17-26 y 7-5-17-60, citado en Susan M. Socolow, "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810", En Asunción Lavrin, editora, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 233.

[5] Archivo General de la Nación Argentina, Ochagavia contra Ochagavia, Tribunales, Legajo E-6, Expediente 12, IX-40-9-2. Este caso se cita en Socolow, "Acceptable Partners", 220.

A fines del siglo XVIII creció la idea de la felicidad personal y se dio comienzo a un cambio de valores. Si bien pocas mujeres se habían rebelado siempre contra el abuso de autoridad infligido por sus esposos, la cantidad de divorcios creció en lugares tan dispares geográficamente como Brasil y México. Cada vez más, las mujeres que procuraban el divorcio justificaban sus acciones afirmando que habían sido víctimas de una gran crueldad o abuso físico por parte de sus maridos, o que habían sido obligadas a soportar penurias inusuales. En Brasil, otras parejas buscaban la separación mutua debido a la incompatibilidad de caracteres.

A principios del siglo XIX, las crisis políticas y económicas de España –si bien no eran directamente el resultado de las reformas borbónicas– también afectaron a las religiosas de la América hispana. Debido a las desastrosas medidas tomadas en materia política, económica y militar, la Corona se encontró en bancarrota hacia el fin del siglo, y cada vez más recurrió a sus colonias americanas para obtener fondos de emergencia. El más importante de estos "préstamos" especiales quedó plasmado en una ley sancionada en 1804, la de Consolidación de Vales Reales; esta norma dictaba la venta forzada de bienes raíces de la Iglesia para suministrar capital a la Corona española.

Por primera vez en la historia, los bienes de los conventos, así como las dotes y las reservas de sus religiosas, estaban sometidos a una amenaza directa. Entre 1805 y 1809, mientras se las ingeniaban para evitar una pérdida sustancial de propiedades inmuebles, los conventos de Nueva España entregaron aproximadamente 850.000 pesos en capital líquido (dinero en efectivo) a la Corona. Esta entrega se tradujo directamente en una importante reducción de la cantidad de capital que los conventos tenían a disposición para inversiones.

A medida que las condiciones políticas y económicas siguieron deteriorándose en gran parte de la América hispana durante la segunda década del siglo XIX, los conventos se dieron cuenta de que también sus propiedades urbanas, dedicadas a la renta, estaban amenazadas. En México y en Perú, el ingreso proveniente de los bienes dados en renta sufrió una declinación en dos sentidos: por un lado, las propiedades dadas en renta estaban sujetas a nuevos impuestos, que llegaban al diez por ciento, mientras que, por otro lado, el agravamiento de las condiciones económicas obligó a que muchos de los inquilinos de las propiedades pertenecientes a los conventos dejaran de abonar la renta. Las caóticas condiciones económicas amenazaron más que el ingreso urbano; el interés y el capital de otras inversiones de los conventos –sobre todo los préstamos, los depósitos y las obras pías– cayeron marcadamente en el preciso momento en que el gobierno real comenzaba a exigir préstamos forzados. Por último, la turbulencia política de la década se reflejó en un decremento en la cantidad de nuevas monjas que ingresaban a

los conventos y, concomitantemente, se produjo una declinación en el nuevo capital inyectado en la forma de dotes de las aspirantes a religiosas. En general, los conventos de la América hispana se encontraron en una posición económica más débil en los primeros años de la Independencia respecto de lo que habían estado veinte años antes.

En ciertas regiones de América Latina, las mujeres participaron en las guerras de la Independencia, que terminaron con el control ejercido por España sobre el continente americano. Un puñado de mujeres había propiciado las tertulias y había asistido a ellas; en esas reuniones se habían debatido por primera vez las ideas de la Independencia; sin embargo, pocas mujeres estuvieron directamente involucradas en los sucesos que llevaron a las declaraciones de Independencia. Conforme se iniciaron las guerras de la Independencia, se pudo ver que las mujeres de la elite actuaron como apoyo, enfermeras, espías y correos tanto para la facción rebelde como para la facción realista. Otras mujeres siguieron las tropas a lo largo de años de campañas militares; allí prepararon comida, cuidaron a los heridos, sepultaron a los muertos y brindaron compañía. Muchas de esas mujeres se vieron atraídas hacia el proceso independentista debido a los íntimos lazos personales con hombres involucrados en el conflicto.

Hay ejemplos aislados de mujeres que llegaron al punto de utilizar las armas. Al menos tres mujeres, por ejemplo, lucharon en la batalla de Pichincha, en 1822, la batalla final de la independencia ecuatoriana. Resulta interesante notar que ellas y otras mujeres que literalmente fueron a la guerra solían vestirse de hombres y adoptar nombres masculinos: se descubrió que Nicolasa Jurado, una de las guerreras de Pinchincha, era mujer recién cuando fue herida en la batalla. Simón Bolívar, el líder de los movimientos independentistas del norte de Sudamérica, se refería a esas luchadoras como "amazonas" y elogiaba su valor. Pese a la participación de las mujeres, en ningún momento actuaron ellas como grupo ni sugirieron ningún cambio en la situación de las mujeres ni en el papel desempeñado por éstas.

El siglo XVIII fue un tiempo de cambio en las colonias españolas y portuguesas. Si bien estos cambios afectaron la forma que tenían las mujeres de verse a sí mismas, dichos cambios no generaron ningún cambio drástico en sus vidas. Antes bien, las ideas y las políticas generadas por el Iluminismo dieron como resultado ajustes moderados: una educación mejor, si bien limitada, para las mujeres de la elite; un mayor control parental sobre el matrimonio; y, vaya paradoja, una creciente resistencia a soportar el abuso marital. Pero la gran mayoría de estos cambios afectó sólo a las mujeres de la elite, de ascendencia europea. La percepción y el tratamiento de las mujeres de otros grupos étnicos y clases sociales cambiaron poco.

Conclusión

El papel de las mujeres en la sociedad colonial de Latinoamérica era marcadamente diferente del que cumplían los hombres. Se suponía que éstos eran inteligentes, activos e independientes; por su parte, a las mujeres se las etiquetaba habitualmente como criaturas tontas, pasivas y dependientes. Los hombres tenían su cargo la protección del honor y la fortuna familiares, mientras que las mujeres podían poner ambas en peligro a través de su inconducta sexual. Los hombres podían ir y venir con toda libertad, pero el movimiento físico de las mujeres era vigilado de cerca. En otras palabras, el género era de fundamental importancia.

Las mujeres de la América Latina colonial vivían en una sociedad patriarcal, un mundo en el cual los hombres ocupaban posiciones de autoridad y poder. En general, los hombres tenían derechos sobre las mujeres que ellos mismos no tenían sobre otros hombres, y que las mujeres no tenían sobre sí mismas. Por añadidura, los hombres definían qué era una conducta femenina aceptable, y controlaban el sistema de justicia, que castigaba a quienes sobrepasaran los límites establecidos de la conducta aceptable. Pero incluso en este punto siempre había lugar para la negociación y para proteger a las mujeres que no se hubieran apegado a las reglas del juego. La cultura patriarcal jamás fue tan absoluta en la realidad de los hechos como lo era en la teoría.

Además, la etnia y la clase social también tenían su peso, tanto al momento de determinar qué se esperaba de las mujeres como en la tarea de definir los posibles roles que éstas podían desempeñar. Los parámetros de aceptabilidad que regían la conducta y las actividades femeninas estaban íntimamente vinculados con la clase social y la categoría étnica a la que ellas pertenecían. Las mujeres blancas de la elite debían ser castas y estar bajo la supervisión directa de sus parientes de sexo masculino. En teoría, esas mujeres, codiciadas por su pureza, debían ser protegidas, estar encerradas en sus casas, ser acompañadas y jamás podían quedar solas en compañía de hombres que no fueran sus parientes cercanos. Las mujeres blancas, tanto de la elite como las que aspiraban a llegar a esta clase social, en general se

veían sometidas a grandes presiones sociales para ajustarse al estereotipo de pasividad y dependencia femenina.

Este ideal de mujer, este "constructo social" fue tan omnipresente que ni residentes ni visitantes lograron ver que la realidad social era más complicada. Por ejemplo, si bien las mujeres de la clase artesana –más allá de su etnia– debían trabajar solamente junto con sus maridos y pares, esta situación no siempre era posible. En consecuencia, eran más libres para buscar otros empleos y, según la situación social, étnica y económica del jefe de familia, estaban sujetas a un código de conducta más laxo. Ni las mujeres de color ni las blancas plebeyas tenían el lujo de que se las mantuviera económicamente; estaban obligadas, por necesidad, a trabajar para sobrevivir y, si bien eran pobres, también eran libres para movilizarse físicamente e interactuar con otras personas. A las esclavas, por definición, se las necesitaba para el trabajo, pero también se las veía como mujeres disponibles para el sexo y privadas de cualquier protección masculina efectiva.

La edad, las condiciones maritales, las condiciones económicas locales y el equilibrio demográfico entre hombres y mujeres también afectaban la situación de las mujeres. Las jóvenes y las adolescentes blancas de la elite eran, sin duda, las más protegidas. En general, el matrimonio y la procreación de hijos limitaban a estas mujeres, si bien existieron casos aislados de mujeres de buena cuna que se rebelaron contra la norma social aceptada. En algunos casos, la viudez o la edad avanzada aportaba poder económico y alguna independencia a cada mujer. La edad y la viudez operaban de manera muy diferente para las mujeres pobres, que por lo general se encontraban sin recurso alguno fuera de su trabajo físico. Con frecuencia, estas mujeres se iban empobreciendo con la edad avanzada; y el mismo patrón es aplicable a las ex esclavas que habían sido liberadas cuando ya habían pasado sus años más productivos.

La ubicación geográfica también afectaba las posibilidades de las mujeres y su posición social, vivieran ellas en la ciudad o en el campo. Las mujeres nativas que migraban a las ciudades se encontraban con un mundo mucho más complejo, pero también tenían la posibilidad de adquirir cierto grado de independencia económica o, directamente, la riqueza. Quienes seguían viviendo en las comunidades rurales originarias tenían opciones más limitadas y menor independencia física. Lo mismo vale para las esclavas que se encontraban sujetas a un mayor control de sus movimientos en las colonias rurales que sus pares urbanas. Además, si bien las mujeres eran mayoría en numerosas ciudades, en varios pueblos de la frontera escaseaban. Esta característica solía brindarles un cierto grado de independencia y poder.

Al igual que los hombres, las mujeres se identificaban mucho con su respectiva etnia y clase. En general, había poca expresión de solidaridad de

género. Las mujeres (blancas) de la elite castigaban a sus esclavas domésticas con sádica crueldad. Las esclavas y otras sirvientas les robaban bienes a sus amas o difundían chismes maliciosos acerca de ellas. Las mujeres aborígenes y negras peleaban por el control de los puestos en los mercados locales. Las mujeres se quejaban de la conducta de sus pares y testificaban unas contra otras ante los jueces. No obstante, cada tanto había atisbos de empatía y sentimientos profundos entre mujeres de diferentes grupos sociales y étnicos, sobre todo entre las que vivían bajo el mismo techo; por ejemplo, entre ama y esclava o ama y sirvienta. Además, había, en la Latinoamérica colonial, una serie de redes sociales o esferas totalmente femeninas donde convivían varias clases sociales. Las mujeres estaban unidas por la socialización que tenía lugar en las calles, en sus hogares y en la iglesia, por los tratos comerciales, o por la relación que se establecía entre ellas respecto de los alimentos o los hijos. Estos lazos afectivos se reflejaban en pequeños préstamos en vida y en legados testamentarios luego de la muerte.

Gran parte del poder que podían ejercer las mujeres de la colonia era informal y solía tener lugar dentro de los hogares. Las mujeres de todos los grupos raciales y sociales pasaban gran parte de sus vidas en el hogar, aunque el hogar podía ser de ellas o de sus amas. Si bien las mujeres no estaban recluidas (salvo por las que vivían en los conventos), la mayor parte de sus tareas consistían en cuidar a los niños, preparar la comida y mantener el hogar. Sólo las mujeres de la clase media o la clase baja salían para trabajar, pero muchas de las tareas que ellas realizaban eran extensiones de la labor realizada en sus casas. Debido a que la cultura ibérica consideraba que el trabajo físico era socialmente degradante, y creía que la mujer que se movía libremente era sospechosa de una dudosa moral, el trabajo les traía a las mujeres pocas gratificaciones sociales o económicas.

Si bien el Iluminismo trajo consigo un leve cambio en la forma de ver a las mujeres y un renovado interés en mejorar su educación, la sociedad siguió viendo los roles de las mujeres según el color de su piel y la posición social. Si bien algunas mujeres participaron en revueltas, rebeliones y asonadas, jamás dieron tratamiento a ninguna cuestión relacionada específicamente con el género femenino ni exigieron ninguna mejora en su condición femenina. Los movimientos independentistas de principios del siglo XIX hicieron poco por cambiar el poder, la posición o la percepción de las mujeres. Sólo con el creciente desarrollo económico y el fermento social de fines del siglo XIX pudieron las mujeres latinoamericanas comenzar a cuestionarse sus tradiciones coloniales.

Documento 1

Concesión de una Encomienda por Pedro de Valdivia, el conquistador de Chile, a su amante, Doña Inés Suárez, 1544[1]

Vos, Doña Inés Suárez, venistes conmigo a estas provincias a server en ellas a su Majestad, pasando muchos trabajos y fatigas, así por la largueza del camino como por algunos reencuentros que tuvimos conindios y abres y otras necesidades que antes de llegar adonde se pobló esta ciudad [Santiago de Chile] se ofrecieron, que para los hombres eran muy asperas de pasar, cuanto más para una mujer tan delicada con vos, y más de esto, en el alzamiento de la tierra y venida de los indios a esta ciudad, que pusieron en términio de llevársela, y vuestro buen esfuerzo y diligencia fué parte para queno se llevase, porque todos los cristianos que en ella había tenían que hacer tanto en pelear con los enemigos, que no se acordaban de los caciques que estaban presos, que era la causa principal a que los indios venían a soltarlos, y vos, sacando de vuestras flacas fuerzas esfuerzo, hiciestes que matasen los caciques, poniendo vos los manos en ellos, que fue causa que la mayor parte de los indios se fuerse y dejasen de pelear viendo muertos a sus señores; que es cierto que si no murieran y se soltaran, no quedara un español vivo en toda esta dicha ciudad, y los demás que en esta tierra había con mucho trabajo fueron parte par se poder sustenar en ella, y después de muertos los caciques, con ánimo varonil saliste a animar a los cristianos que andaban peleando, curando a los heridos y animando a los sanos, diciéndoles palabras por esforzales que fue mucha parte, con las que les decíades, fuesen adonde estaban hechos fuertes mucha cantidad de indios, muchas veces, e a la oración desbaratados, y desta venida que vinieron los dichos indios a esta ciudad os llevaron cuanto teníades sin dejaros ni ropa ni otra cosa, en que perdiste mucha cantidad de oro ye plata

[1] C.R. Boxer, *Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815: Some Facts, Fancies and Personalities* (New York: Oxford University Press, 1975), 113-114.

Documento 2

María de Carranza a su hermano Hernando de Soto, en Sevilla[1]

Puebla, 2.X.1589

Deseado y querido hermano de mi corazón:

Muchas cartas le ha escrito, y de ninguna no ha visto respuesta. Sóla una recibí, y con ella tuve mucho contento en saber de su salud y de mi hermana y de mis sobrinos, los cuales me deje Nuestro Señor ver, como yo deseo. No fue menos en participar de mi contento Diego Sánchez Guadalupe, mi marido, aunque para él y para mí, pues lo tenemos tan deseado, fuera más contento verlo, pues tanto nos ha costado enviarlo a llamar, y v. m. se quiere estar en esa pobreza y necesidad que en España se pasa. Pídole por amor de Nuestro Señor que no permita que yo pase tanto dolor con su ausencia, y él tanta necesidad, pues yo le puedo dar descanso. Vénga luego, y no haga padecer a sus hijos hambre y necesidad, y no haga otra cosa. Enviárale dineros para su camino, mas como no he visto respuesta de mis cartas, no me he atrevido. Vaya a Ronda y cobre lo corrido de mis casas, y si su voluntad fuere, les empeñe, tomando adelantado cuatro o cinco años las rentas, y esto dejo a su voluntad. Y de ello los emplee todo en lienzos delgados, en ruanes y holandas y sólo deje para su matalotaje, y hágalo de su mano, no se confié de otra persona.

Mira que es menester quien trae niños venir muy apercibido, con seis quintales de bizcocho de Ronda cuatro jamones de tocino, y cuatro quesos, doce libras de arroz y garbanzos y habas, antes que le sobre que lo falte, todas especias, vinagre y aceite, cuatro botijas de cada cosa, tasajos de carnero y de vaca hartos y bien aliñados, y ropa de su vestir blanca y de paño cuanta pudiere traer, que vale acá mucho.

[1] Enrique Otte, *Cartas Privadas de Emigrantes a Indias 1540-1616* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1988), 167-168.

Procure todo lo del mundo a traer dos oficiales, para que tejan cordellate, y que peine, que ganaremos mucho con esos, y otro oficial de cerero, que sea buen oficial y examinado. Y a éstos le compre matalotaje, y les haga escritura de partido desde el día que Salieren desde allá, que yo cumpliré todo lo que v.m. pusiere, flete y toda la deuda que trajere lo pagaré en llegando. Y de esto lo cumplirá mucho mejor que yo.

Vuestro hermano Diego Sánchez Guadalupe, porque lo debéis más que a mí, que vive con el deseo que yo vivo, y por mi contento hubiera ya él ido, y yo lo hubiera dejado por v.m. por mi hermana y por mis sobrinos, y por no quedar desamparada y por ser hombre mayor no lo he dejado ir.

A mi hermana de mi ánima le dirá que tenga ésta por suya, y que como no se le derrite el corazón como a mí de verla, y entiendo que ella es parte para no haber venido, pues ella es la que pierde y la que ha perdido en no gozar de tierra que no falta la comida y a darme buena vejez. Pídole, pues es su remedio, que luego se venga, y me dé buena vejez con su venida y con la de mis deseados sobrinos.

Cristóbal de Velazco, mi cuñado, estuvo acá, y le regalé, y con el tuve algún contento, y fuese luego a Panamá, y me dejó muy desconsolada con su ausencia. Sólo se me puede satisfacer con su venida, a dos Nuestro Señor cumpla mis deseos, para que v.m. tenga descanso, y yo contento.

A tía Ana de Ribera y a tía Ana Ruiz les beso las manos, y déjelas en parte do, venido acá, le pueda enviar algunos regalos de dineros y otras cosas, para que se remedien, pues lo debemos, pues son hermanas de nuestra madre. Diego Sánchez Guadalupe no le escribe, porque está harto de enviarle cartas, y mohino, como no le responde, sólo me dío licencia que escriba yo. Quizá tendré más dicha que él ha tenido. Pésame que para su remedio sea menester tanto.

Enviaréle poder para cobrar o venderlo aquello de Ronda, y no lo envío, por no tener cierto que irá a sus manos, que yo creo que si mis cartas hubieran ido, que ya yo hubiera tenido alguna letra con que regalarme. Y si no determinare a venir con esta flota, por no tener aliñado, escribame, y dé las cartas a Francisco López de los Olmos, para que las encamine a la Puebla en casa de Alonso de Casas. Y porque confío Nuestro Señor me dará ese contento, quedo con esta esperanza yo y mi compaña, los cuales les besamos las manos a me hermana y a mis queridos sobrinos. Y a mi querida hija Mencía Gómez guardado le tengo un casamiento muy rico. Encamínelo Dios para su santo servicio como es mi voluntad. Fecha en la Puebla, a dos de octubre, año de mil y quinientos y ochenta y nueve.

María de Carranza

(A mi hermano Hernando de Soto, en la ciudad de Sevilla, en calle la mar, en casa de Bartlomé Mudarra, sedero en su ausencia a Leonor Gómez de la Peña, mi hermana, en Santa Catalina, e la calle de azafrán).

Documento 3

Un dominico inglés describe las mujeres de la ciudad de México, CA. 1625[1]

Después de tocar la belleza de las mujeres, debo añadir la libertad que disfrutan de los juegos , lo que obliga a que el día y la noche son demasiado cortos para que puedan terminar un juego de primera cuando comienzan; es más, el juego es tan común que se invita a los caballeros a sus casas para ningún otro fin. A mí mismo sucedió que pasando a lo largo por la calle en compañía de un fraile que vino conmigo el mismo año a partir España, una dama de gran categoría, conociendo que eramos chaperones (lo que ellas dicen a los que recién han venido de España), desde su ventana nos llamó, y después de dos o tres pequeñas preguntas relativas a España, nos preguntó que si queríamos entrar y jugar con ella un juego de primera.

Las mujeres y los hombres son excesivos en su ropa, y prefieren más la seda que las telas de lana y paños. Las piedras preciosas y las perlas ayudan mucho su ostentación vana. A modo de sombrero de banda y la rosa de los diamantes en el sombrero de un caballero es común, y un sombrero de banda de perlas es normal en un comerciante. Más aún, un moro o dama joven leonado y el esclavo se hacen cambios duros, pero estarán en la moda con su cadena cuello y pulseras de perlas, y los lóbulos de la oreja con de algunas joyas considerables. El vestir de las negras y las mulatas es tan elegante, y su manera de caminar tan seductora, que muchos españoles las prefieren a sus señoras.

La ropa de las mujeres consista en una enagua de seda o de una tela con mucha plata o cordones de oro, con una muy amplia doble cinta de algún color claro con etiquetas de plata larga o de oro colgando hacia abajo, toda la longitud de su enagua al suelo.

[1] Eric S. Thompson, ed., *Thomas Gage's Travels in the New World* (Norman: University of Oklahoma Press, 1958), 68-74.

Sus chalecos están hechos como blusas, faldas con, atados mismo con el oro o la plata, sin mangas, y una cinta sobre de gran precio pegado con perlas y nudos de oro (si son de cualquier manera públicamente estimadas). Las mangas son anchas y abiertas al final, de Holanda o lino fino China, forjado algunos con sedas de colores, algunos con seda y oro, algunas de ellas con seda y plata, colgando hacia abajo casi hasta el suelo. Los mechones de sus cabezas están cubiertos con un peinado labrado, y sobre ella otra red de seda atada con seda, o plata, o una cinta de oro que cruza la parte superior de la frente, y comúnmente consiste en poesía de amor. Sus pechos, negros, pardos o de color leonado se cubren con sus cadenas de perlas.

Cuando salen de casa, utilizan un manto blanco de linón o de batista, redondeado con un amplio encaje, que algunos ponen sobre sus cabezas, la amplitud de llegar sólo a su medio detrás, su cintura y las cintas se puede ver, y los dos puntas antes llegando casi hasta el suelo. Otros ponen sus mantos solamente sobre sus hombros, y pavoneándose echan una punta sobre el hombro izquierdo para que puedan trabajar mejor con el brazo derecho; así muestran su manga amplia, cuando van caminando. Otros en lugar usar un manto, se pone una enagua de seda rica colgándolo sobre su hombro izquierdo, mientras que con su brazo derecho que apoyan la parte inferior de la misma. El efecto es más bien de muchachos rugiendo que criadas civiles honestos. Sus zapatos son altos y de muchas plantas, la parte exterior son plateados, y se sujeta con pequeños clavos de plata con cabezas anchas.

La mayoría de la gente de color es o han sido esclavos, que han usado el amor para soltarse de su condición, y son en libertad de esclavizar a las almas del pecado y Satanás. Hay el mayor número de este tipo, tanto hombres como mujeres, que se cultiva a una altura de orgullo y vanidad, que muchas veces los españoles han temido que se levantaría y motín en contra de ellos. La flojedad de sus vidas y escándalos públicos cometidos por ellos y el mejor tipo de los españoles eran tales que he oído a los que han profesado más la religión y el temor de Dios pero dicen a menudo que en verdad cree que Dios destruiría esa ciudad, y abandonar el país en el poder de alguna otra nación.

El pecado y la maldad abundan en México, sin embargo, no hay gente más devotos en el mundo hacia la Iglesia y el clero. En su vida se esfuerzan por superar los unos a los otros en sus regalos a los claustros de monjas y frailes. Algunos erigen altares a sus mejores santos devotos, por valor de muchos miles de ducados : otros presenten coronas de oro a las imágenes de María, otros, lámparas; otros, cadenas de oro; otros, claustros construidos en su propio cargo; otros, reparar los claustros; y otros, en su testamento dejan dos o tres mil ducados a las iglesias para un estipendio anual.

Entre estos grandes benefactores de las iglesias de la ciudad que no debo olvidarme de Alonso Cuellar, quien según se dice tenía en su casa un armario con barras de oro en lugar de ladrillos. La abundancia de sus riquezas y

tienda era tal que también tenía barras de oro en un cofre de pie y además, un cofre lleno de cuñas de plata.

Este hombre solo construyó un convento pare las monjas franciscanas , que le costó más de treinta mil ducados , y donó para el mantenimiento de las monjas dos mil ducados al año , con la obligación de algunas misas que se dijo en la iglesia cada año por su alma después de este fallecimiento.

Es normal que los hermanos a visitar a las monjas dedicadas, y que pasan días enteros con ellos, escuchando su música, alimentándose de sus dulces. Para esto tienen muchas cámaras que llaman locutorios, para hablar con barras de madera entre las monjas y ellos, y en estas cámaras hay tablas para que los hermanos puedan comer, y mientras cenan las monjas cantan. Señores y ciudadanos envían sus hijas a recibir una educación en estos conventos, donde se les enseña a hacer todo tipo de conservas y conservas, todo tipo de costura, todo tipo de música, que es tan exquisita que me atrevo a ser audaz para dicen que las personas se sienten atraídos por sus iglesias más para el deleite de la música que por cualquier placer en el servicio de Dios. Más, enseñan a niños pequeños a actuar como jugadores, y para atraer a la gente a sus iglesias, los presentan diálogos cortos en sus coros, ricamente vestidos de hombres y mujeres, especialmente en día de San Juan, y los ocho días antes de su Navidad. Estos se realizan de manera galante que ha habido muchas luchas facciosas y combates individuales para defender cuál de estos conventos es más destacó en la música o en la formación de los niños. No hay delicias que faltan en esa ciudad, ni en sus iglesias, que debe ser la casa de Dios, en vez de deleitar los sentidos .

Los galanes de esta ciudad se presentan a caballo, y la mayoría de los coches, todos los días alrededor de las cuatro de la tarde en un campo agradable llamado la Alameda, lleno de árboles y caminos. ¿de dónde se encuentran un lugar tal que los comerciantes hacen intercambio sobre dos mil coches, llena de galanes, damas, y los ciudadanos, para ver y ser visto, a los tribunales y ser cortejada? Los señores tienen su tren de esclavos, y sus libreas galantes, cargados de mercancía-- plata de encaje, medias de seda sobre sus patas negras y rosas sobre sus pies, y las espadas de sus lados. Las damas también llevan su tren al lado de su entrenador de tales doncellas a reacción similar a como antes se han mencionado para su ropa de la luz, que con su valentía y mantos blancos sobre ellos parece ser, como dice el español, "una mosca en leche".

En esta reunión se hay también muchos tipos de dulces y confites para ser vendido, y para saborear una taza de agua fría, que se lloraba por curiosos en los vidrios, para enfriar la sangre de esos galanes de amor-caliente. Sin embargo, muchas veces estas reuniones endulzados con conservas y confituras tienen salsa agria al final, para los celos no sufrirá una dama ser cortejada, no, ni en ocasiones que se les hable, pero pone furia en mano violenta para dibujar una espada o daga y apuñalar o asesinar a la que estaba celoso.

Documento 4

Memorial para testar de Juana Guancapamba[1]

"In Dei Nomine Amen.- Digo yo Juana Guancapamba que estando enferma del cuerpo y sana del Entendimiento hago esta memoria para el descargo de mi alma, y que si Dios nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida, que mi cuerpo sea enterrado en la parroquia del Señor San Sebastían, junto al agua bendita y que mi cura me acompañe con cruz alta y que me digan dos misas, la una cantada y la otra rezada de cuerpo presente."

"fuera pues para esto dejo medio solar de tierra, que lo hube y heredé di mi hermana Isabel Criolla, difunta, y que luego se venda, para que se pague mi entierro y que, vendido el dicho medio salar de tierra en lo que rezare la escriptura que está en mi der a mitad de lo que fuere se le digan de misas por el alma de la dicha mi hermana, que con esa condición la hube, y la otra mitad que el dicho Francisco Elías, mi hijo, me los mande decir de misas, y que se pague mi entierro y que si algo sobrare, mando al dicho Francisco Elías, mi hijo, que pague a Doña Magdalena Agurto un patacón y cinco reales y medio".

> "Item más doce reales que deba a Madalena, india pulpera de Espinosa, mando se le paguen.
>
> "Item más cuatro reales que debo a Marica. Mando se paguen.
>
> "Item mando de limosna medio real a San Sebastián."
>
> "IItem otro medio real a la Virgin de Gracia"
>
> "Y que si alguna plata sobrare, se me guarde para mi, cabo de año".
>
> "Item que he servido de Priosta diez años a la Cofradía del Señor Sebastian y que me`alcanza la Cofradía en cincuenta patacones, los cuales, por me hacer bien y buena obra, Lorenzo de Barrionuevo hubo de empeñar en la mesma Cofradía unas tierras con sus títulos, para que arredrándolas se vaya pagando la dicha Cofradía, las cuales tierras no son mías."

[1] Archivo Nacional de Historia, Quito, Tierras, 1765, caja 85, citado en Alfonso Anda Aguirre, *Indios y negros bajo el dominio español en Loja* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1993), 69-71.

"Item que soy cofrade del glorioso San Salvador. Mando que me acompañen con su pendón."
"Item más, he sido cofrada de la Virgen de los Remedios. Mando y ruego a los Priostes me acompañen con su pendón y cera"
"Item he sido cofrada del glorioso San Nicolás. Mando a los Priostes me acompañen como es uso y costumbre.
"Item he sido cofrada de la Virgen del Rosario mando y ruego me acompañen como es uso y costumbre.
"Item me debe Miguel Guapriana y su mujer dos reales.
"Item me debe Magdalena Cortés un real. Mando se cobre.
"Item más me debe la mujer de Ornillo un real.
Más me debe Antón Cuardar medio real.
"Item más me debe la Obanda medio real. Mando se cobre.
"Item me debe Juan Sánchez un real. Mando se cobre.
"Item no me acuerdo haber debido a otra persona ni que me deban cosa alguna y si saliere que todo se pague.
"Item dejo tres ollas de hacer chica viejas, con más dos botijas y gallinas y seis cuyes. Esto que lo haya y goce mi hijo Francisco Elías con mi bendición.
"Item esta casa en que he vivido tiempo de sesenta años es del dicho Francisco Chas, que es de sus padres y que no tengo cosa en ella, como es público y notorio.

Hízose esta memoria, que sirve de testamento,en trece de mayo de mil seiscientos cincuenta y siete en presencia de Jacinto Méndez, Notorio y de Domingo Guarniso. Testigo Francisco Méndez, Ramos."

Documento 5

La Condesa de Galve a la Duquesa del Infantado y Pastrana, Marquesa del Cenete, Ciudad de México, 28 de mayo 1693[1]

Excelentisima señora

Mi señora mi hermana Y Amiga de mi Vida en el avisso pasado te escrivi i ahora lo redpito por el Sumo gustvo que en ello tengo i también por lo que deseo tener noticias de tu Salud que me alegarera Sea tan Cumplida Como io deseo i que Çuzeda lo mismo a mi hermano i demás sobrinos cuias manos besso i mi Primo se pone a tus pies i io quedo para servirte en todo aunqueñ bien mala pues la repetición de mis accientes me tiene tan maltrada la Caveza que no me da lugar a escribir de mi mano i assi me Supliras el que baia de la ajena i ahora passo a dezirte Como remito el dinero Según e tienes ordenado a Poder de Don Pablo Bizarron en quien lo hallaras quando gustares embiar por el que io quedare muy gustossa en haverte azertado a Serbir Como también lo hago en la que me dizes de que no te embie Cossa que Se quiebre por lo qual no ban Barros que Solo te remito una Ymagen de Guadalupe por estar tocada al original i ser tu tan debota de la Señor i ese chocolate que me alegrare Salga a tu gusto para que Con esso no eches menos el no ser muy buenos ls abanicos que te embio pues como este año ha faltado la nao de China no se ha hallado Cossa de probecho i assi perdonaras la Cortedad del regalo que para quando io baia procurare llevar de los mejores que ia deseo llegue el dia de que nos veamos en essa Corte i en el interin no escusses el mandarme pues Sabes Soy muy tuia nuestro señor te guarde mi señora. Y mi hermana los muchos años que deseo.

[1] Meredith D. Dodge and Rick Hendricks, eds., *Two Hearts, One Soul: The Correspondence of the Condesa de Galve, 1688-96* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993), 130-143.

Mi querida ay ba la memoria de las rifas por si gustares de entretenerte en leerla y que sepas que soy mujer de cuenta y racon el dinero que recaba enpleado en Cacao para que Dan Pablo biçaron lo venda y te enbie la Cuenta que por ser el Corespondiente de mi primo y muy hombre de bien se lo he remitido a el diciendo que obedezca lo que tu le mandaras me holgare que desgustosa con esta disposición pues mi desseo es ese yo estoy como Siempre y por aca no hay novedad que todo esta quieto.

Excelentisima señora te besa las manos tu hermana y mas segura amiga
Gelvira

Memoria de las piezas de christal que remitieron para Venderse Con las prezios que por la tasa mas alta se podian dar por ellas que sirvio de luz para rifarse aunque con Variedad

Una copita labrada guarnezida con Un esmaltico rojo y berde tasada en ochenta pesos	80
Otra como taza con Una guarnizionzita al rincipio del pie tasada en setenta y quatro pesos	74
Una escudilla de christal lisa guarnezida con Un pie dorado y asas tasada en sesenta y quatro pesos	64
Un Cubilectico sin guarnizion ninguna labrado tasado en ziento Y viente pesos	120
Vienen de la buelta trezientos y treinta y ocho pesos	338

Otro Cubilete on tapador y asas con una guarnizionzica tasados en zien pesos	100
Una copa en canos de carmona con su pie tasada en dozientos pesos	200
Un aguamanil con el asa y pie e oro Y Unos asientos de perlas y rubies tasado en zien pesos	100
Un pomico redondo con zu boquita de oro esmaltada de negro tasado en doze pesos	12
Otro pomito mas chato de christal tasado en diez pesos	10
Otra cubita de christal sin su tapaderita al lado tasada en diez pesos	10
Otra cubita de christal con tapaderita al lado tasada en diez pesos	10
Vienen de la buelta setezientos y ochenta	780

Tres urnitas de christal sin guarnizar tasadas en Veinte Y quatro pesos cada Una Valen setenta Y dos pesos	72
Una caja de christal redonda y chata Guarnezida tasada en catorce pesos	14
Una caxa de chistal large guarnezida tasada en doze pesos	12
Dentro de dicha caja otra de christal chiquita labrada con Unos muellezitos que tiene quatro turquesas y esmaltadoss de negro tasada en veinte Y seis pesos	26
Otra Caja en forma de Corazon de christal guarnezida tasada en diez y seis pesos	16
Una castana de christal pequeña dosada en doze pesos	12
Dos cubitas de christal chiquitas con sus espitas tasadas en Veinte pesos	20
Una bola de christal tasada en catorze pesos	14
Vienen de la buelta novezientos y zinquenta y dos	952

Una bola de christal tasada en catorze pesos	14
Una caja de christal azul guarnezida tasada en diez pesos	10
Una tarjeta de christal aobada con almenillas en que esta pintado un san antonio tasada en quarenta pesos	40
Unas arracadas en forma de aguilas con unos rubies tasadas en dozientos y setenta pesos	260
Otra caja de christal en forma de estrella tasada en diez y seis pesos	16
Una cuba e Venturina con su espita tasada en ocho pesos	8
Una arquita de Venturina chiquita co sus muellezicos de feligrana tasada en diez pesos	10
Una Cubita chiquita de Venturina Con su espita guarnezida de esmalta azul y dos cadenitas tasada en Veinte pesos	20
Vienen de la buelta novezientos y zinquenta y dos	952

Importan (como parece) las piezas de Christal y Venturina mil tresientos y trienta pesos segun a tassa Y lo procedido de las Rifas fueron mil quatrocientos y sesenta y nueve con que se aumento la Cantidad de ciento y treinta y nueve pesos sobre la tassa ettcetera

Lo sacado de la Rifas	1U469 pesos
La tassa	1U330 pesos
El aumento	U139 pesos

Documento 6

Carta de la Condesa de Galve, Vicerreina de México a su hermano, el Marqués de Távara, Ciudad de México, 5 de junio de 1696[1]

Hermano y querido de mi vida y de mi coraçon con la ocasión de despachar mi primo este aviso te digo cuan alboroçada estoy de haber recibido dos cartas tuyas la mas fresco de 28 de Junio que en estando tu bueno lo de demás ynporta menos harto siento el que todavía te estes metido por esos rincones pero espero en dios que todos hemos de sacar la cabeça a un tiempo pues ha sido dios servido de que nosotros nos vemos en esta flota que te aseguro estoy loca de contento y aunque el camino es tan penoso y tan peligroso no le tengo miedo sino es deseo de poner me en el Creo que será nuestra salida de aquí a primeras de mayo y de la veracruz a mediado de Junio con que espero en dios el que nos hemos de ver este año y por eso no te pienso escribir muy largo que estamos muy de priesa asi para despachar este aviso como para las prevenciones de nuestra jornada nos veremos y hablaremos de nueve años que aquí no nos vemos y he lo te quiero decir que ha sido grande lastima la muerte de brigida que se caso y no a mi gusto y pario una muchacha y se murió del parto con que yo la tengo en casa dándome mucho en que entender porque no tiene mas que un año y la he de llevar mamando ella es fea cuanto puede sea pero muy bufona por aca no hay novedades de que poderte avisar y si huviere algunas será cuando mi primo dege el gobierno esas las llebare ya hacia alla para lo que no llevare serán criadas pues hay gran priesa a casarse se caso una mujer moca que tu no conoces y una de la cámara y ahora esta para casarse otras dos y una es do:a manuela y harto lo siento porque se queda por aca y en viéndonos hablaremos muchas cosas y

[1] Meredith D. Dodge and Rick Hendricks, eds., *Two Hearts, One Soul: The Correspondence of the Condesa de Galve, 1688-96* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993), 156-157.

pidele a dios quelo legremos y su magestad te me guarde mi querido de mi vida como he menester Mexico y Junio a 5 de 1696

Quien mas te quiere y es tuya hasta morir

Gelvira [rubrica]

Documento 7

Teresa de Aldao y Rendón V. Carlos Ortiz de Rozas por haber renegado a su promesa de casarse con ella, Buenos Aires, 1746[1]

"...que, como cabe que a doña Francisca le diese el confesante, semejante o equivalentes palabras, cuando antes de solicitarla supo por varios sujetos que antecedentemente un capitán de este Presidio le quitó su honor con palabra y papel, al mismo tiempo supo también, que mediante queja de su madre o de alguna de su familia, puesta ante el señor don Domingo Ortiz de Rozas, Governador que era en la ocasión de esta Provincia, se desterraron de esta ciudad a don Juan Bautista Agüero, a don Pedro Cueli y a Basilio de Pesoa, porque a deshora de la noche, los encontraron e casa de don Jacinto Aldao, en cuya virtud no había de dar el confesante, ni su crédito lo permitía, su palabra de casamiento a una mujer mundana, pues de dársela se hallaría precisado como hombre de bien, a cumplirla".

[1] Archivo de la Curia Ecclesiastica (Buenos Aires), Legajo 17, Expediente 25, Autos seguidos por D. Jazinto de Aldao en causa de Da. Francisca de Aldao, su hija contra el capitán D. Carlos Jasinto de Rosas, sobre la palabra de casamiento y demas..., reproducido en Raul A. Molina, *Historia de los divorcios en el período hispánico* (Buenos Aires: Fuentes históricas y genealógicas argentinas, 1985), 161.

Documento 8

Las cuentas del convento del Carmen Bajo[1]

Quito, 1749-1753

INGRESOS (CARGO)

Valores recibidos por la Priora:

Censos	9.812 p 2r
Plata de las semanas de las haciendas	3.290 p
Caballeros que han sacado la llave;	
Don Bartolomé Pinto	200 p
Don Juan Antonio de Ochoa	100 p
Don Clemente Sánchez	100 p
Alimentos de 3 novicias	300 p
Donación del Obispo	113 p
Préstimo del Oidor don José Quintana	2.666 p 5r
Limosna del Oidor para el ornamento	707 p 6r
TOTAL	17.289 p 5r

El administrador de las haciendas en esos cuatro años entregó lo siguiente:

Venta de vacas viajas	9p. 3r
Venta de 7 fg. de habas y cebada	9p. 7r
1 arroba de azúcar	4p.
1 arroba de arroz	?
Venta de 9 fg. de cebada	11p. 1r
4 arrobas de azúcar para la fiesta de Nuestra	

[1] Archivo del Carmen Bajo, Quito, Cuentas de la Madre Francisca María de la Madre de Dios y San Miguel, 1749-1753, legajo 17, reproducido en María del Carmen Luna Tobar, *Historia del Convento del Carmen Bajo* (Quito: Agencia Española de Cooperación International, 1997), 88-91.

Señora del Carmen a 4p cada arroba	16p.
Otra arroba de azúcar	4p.
En leche	9p. 3r
Otras 4 arrobas de azúcar	16p.
Más otras 5 arrobas de azúcar	20p.
40 p. en plata	40p.
1 quintal de arroz	?
1 arroba de pescado	?

Traido de las haciendas

90 fg. de maíz de Caspigazi
255 cs. De papas de Caspigazi
925 mulas de carbón
36 fg. De fréjol
5 fg. De habas
3 fanegas de alverja
490 quesos de Aychapicho
605 cs. de papas de Aychapicho
2 fg. de harino de haba
2 fg. de cebada
14 fg. de harina de Castilla

p: Pesos
r: Reales
fg: Fanegas
cs: Costales
?: No se indica el valor

EGRESOS (DESCARGO)

Mantenimiento de las religiosas durante 4 años	8.567 p. 5
Sayal pardo para la hábitos para cada una	550 p.
Lanilla para 4 túnicas para cada una	321 p. 5r
Bayeta	163 p. 6r
Ruan	160 p. 7r
3.5 piezas de estopilla de Cambrai para velos	42 p.
Tocuyo para las criadas	64 p. 5r
Alpargates	146 p.
Pagos y limosnas a los criados	157 p. 2r
Pago a 3 sacristanes	153 p.
Pagos a las lavanderas	60 p.
Al barbero	48 p.
Al arpero	48 p.
A la Botica y compra de 4 frascos de aceite de almendras	411 p.
Otras gastos en la Botica	140 p. 4r
4 Fiestas en honor a Nuestra Señora del Carmen	336 p. 2r
4 Fiestas en honor a San José	206 p. 2r
4 Fiestas en honor a Santa Teresa	304 p. 5r

Limosnas que se reparten	48 p.
4 Jubileos de las Cuarenta Horas	95 p. 1r
4 Jubileos de la Santísima Trinidad	24 p.
Gastos de la Semana Santa	140 p.
Misas y músicos cuando han venido la Virgen del Quinche y la Virgin de Guápulo	19 p.
Bulas para los criados	14 p.
Benjuí, algalía y más recaudos para hacer pastillas	170 p.
Regalos al de la llave, a los padres por las pláticas de Adviento, Cuaresma y ejercicios	80 p.
Entierro de la Hna. Juana de Cios y en misas por parientes Y benefactores	121 p.
Salario del Capellán	1.880 p.
48 mulas	828 p.
Cera	2.253 p. 3r
Vino	26 p.
Un misal	30 p.
Hilo de oro y plata, sedas, escarchados, y otros materiales para hacer flores y otros genéritos para hacer escapularios y cintas	120 p.
Obras de diversos oficiales	145 p.
1 fuente de China y unos platos de Talavera	12 p. 6r
Adereso de una imagen	12 p.
Hechura del ramo de Nuestra Señora del Carmen y diadema de San José	34 p.
Venta de la custodia vieja a don Bernabé Enríquez y con ese plata se Hicieron 4 águilas y sus mallas y 4 jarritas	400 p.
TOTAL	18.243 p. 5r

Fuente: ACB/Q, Cuentas de la Madre Francisca María de la Madre de Diós y San Miguel, 1749-1753, legajo 17, en María del Carmen Luna Tobar, *Historia del Convento del Carmen Bajo*, (Agencia Español de Cooperación Internacional, 1997, pp. 88-89.

Documento 9

Cartas de Victoria Antonia Pesoa a Fernando Maceira[1]

Señor don Fernando Maceira:

Amado y querido esposo recibí la tuya, con aquel regocijo que mi amor te debe, siento de tanto gusto para mí el saber que gozabas salud, como el que recibo en la que disfruto que es buena (a Dios gracias) para servirte; aunque muy fallida con tu ausencia, pues solamente la que se ve privada de tu vista y compañía sabe lo que es penar, y más cuando la demora precisa de tu viaje para mí tan lamentable. Nunca hubiera ido José al deleitoso rebaño si supiese que la ida la había de privar de los amparos de su amado padre Jacob No hay tiempo para más rasgos aunque sobran espinas que el corazón me parte pues nunca como ahora he conocido lo que te amaba, con que por mí se puede decir que no es el bien conocido hasta que es perdido, digo, por lo remoto de poderte servir de presente pero sírvate mi amor, con la fe que acostumbra mi lealtad en los grados de mi agradecimiento; aunque ausente en mí vives muy presente. Y así no se dirá por mí: a espaldas muertas, memorias muertas; que es muy débil el amor que tiene fin con la ausencia. Pues la breve espera de su corta duración explica lo limitado de su ser que cuando viviendo aligado a la incertidumbre del morar como en cada punto puede apartarse en todos está próximo a olvida, sino es que semejante afecto tenga, tanto menos de verdadero amante de Jonatan que después de habérselo arrebatado la sangrienta parca, entonces fue cuando en excesivas voces a boca llena le llamó hermano para manifestar corazón te llamo y como ausente no me responden sino mis esperanzas...y pues sé dónde hallará alivio mi penas recibe este corazón y admite de él los lamentables sollozos que naufragando en los arroyos que mis ojos vierten buscan el seguro puerto de tu derecha mano. Baste esto por expresión de mi humilde, obediente y amoroso pecho.

[1] Carlos Mayo y Amalia Lotrubesse de Diaz, *Cartas de una mujer porteña (siglo XVIII)* (La Pampa, Argentina: Universidad Nacional de la Pampa, 1983), 14.

De nuestra familia todos al presente gozan de cumplida salud, y se te encomiendan de corazón. Tu hijo está cada día más lindo y te extraña mucho. De novedades lo que a mí me toca participarte como tan interesada para ti es ello (?) el fatal de haber perdido el juicio nuestro benefactor do Juan Arias y salido de su casa sin ser visto de su familia en donde se conservó quince días sin que de él nadie supiese, unos decían que se había caído en un pozo, otros que algún tigre se lo había comido, dejo a tu consideración lo que en una cuenta como ésta se diría. Hizo su testamento nombrando los acreedores apoderados ara sus negocios; a Dios gracias se halla restaurado a su perfecto juicio y en convalecencia en nuestra chacra. Ruega a Dios se lo mantenga por muchos años porque le debes muchos beneficios pues se aprecia y favorece, como si fuese mi padre. Te tiene mucha lástima pues he conocido el crédito de esta voluntad en las ausencias que de ti ha hecho con otros.

He visto al manchego y pidiéndole el dinero que me dijiste había de darme respondióme había entregádote el dinero en Las Conchas. Como también te pido me des una razón legítima de qué suerte se gobiernan las cuentas de don Vicente Pessoa quien me ha cobrado los réditos de su dinero a lo que respondió de Basilio que fue el que me preguntó que ignoraba el modo y gobierno de el dicho por mandado de Basilio veinte y cinco pesos de los arrendamientos de nuestra casa, y así en la primera ocasión escribe dando individuales providencias para el gobierno de tus créditos a quien tu poder tenga. Don Bartolomé se te encomienda y dice por qué no le enviaste los cueros que le ofreciste de los Arroyos. Como también que le des de su parte muchas memorias a don Antonio y que no se deje de escribir y que de él los recibas a medida de tu deber.

Te participo como la hermana quedo en las últimas horas de la vida sin la menor esperanza de su salud, la que ruego a Dios felicite y te traiga con bien a cumplir los créditos de los que eres deudor y nos retiremos a nuestra casa a pasar la vida con el más o menos descanso que de cualquier suerte que mis ojos te vean a tu lado gustosa pasaré mis vejeces con tu amparo, y no de rogar a Dios te guarde los años de mi deseo.

Buenos Ares, diciembre 3 de 1751

Amado y querido esposo humilde beso tus manos con la más agradecida y obligada a tus beneficios.

Victoria Antonia Pessoa y Chaleco

[En el margen] No te olvides de mandarme el loro que te pedí en la primera ocasión remítemelo si se puede, que te lo estimaré.

José Marcial de Inra (?) se te encomienda con sus dos chicos y as dos santas señoras que se olvda de los cuatro reales de la entrada a la Comedia como por cada 19.000 pesos y para churrete.

[En margen] Recibida en 20 de junio de 1752 años.

Mi muy amado esposo don Fernando Maceira

Bien contemplo, que te daré disgusto cuando veas ésta porque te doy ocasión de acordarte de mí; pues si no te disgustaran mis memorias, no se hubieron pasado tan oportunas ocasiones sin que hayas escrito, ni hecho un leve recuerdo de mí, ni de tu hijo. Aunque tu ingratitud merecía que te correpondiese en la misma moneda; pero como mi afecto es firme y verdadero, no me permite seguir los pasos de ese olvido; y si acaso las paraguayas te han desmemoriado, sírvate éste recuerdo de que tienes aquí hijo y mujer; los dos gozamos de salud y te la deseo muy cumplida, y toda felicidad; y aunque como dice gozo de salud, más no de felicidad, pues no puede ser que la tenga mientras carezco de tu amable compañía. Pero esto es ocioso expresarlo, que no lo puedes ignorar; y pues sabes las veras con que te estimo, te suplico que no me olvides tanto, y siquiera para decirme que vives y estás buenos escribime con alguna frecuencia; que si a mí fuese preciso andar rogando no perdiera ocasión de escribirte, y solicitar tu salud, que es mi mayor cuidado. Mi hermano don Bartolo me encargó que en primera ocasión te pidiese de su parte dos escritorios curiosos, uno mediano, y otro mayor, que él te los pagaría; y te lo ruego, que no olvides eso porque no me eche la culpa. En Buenos Ares, abril 29 de 1753, tu esposa, que te estima y verte desea.

Victoria Antonia Pesoa

(I) y Juana mi hermana te encomienda una criada más a quien mandar llamada Catalina Yasi considera cómo podremos estar donde somos tantos, y la casa de conta (?)

A don Fernando Maceira
Paraguay
[en el margen] Carta de Victoria recibida en agosto de 1753
Señor don Fernando Maceira:

Esposo querido, señor y dueño mío, a vista de la demora que has tenido y la que considero tendrás, no quedo satisfecha a solicitar por medio de cartas, sino que quisiera (y ejecutara a serme permitido) por ser yo misma la conductora de las expresiones de mi deseo, que no es otra sino que logres buen éxito de tus negociaciones y te restituyas a casa para lograr descanso. Y te suplico lo procures con la brevedad posible atendiendo a que yo no carezca tanto tiempo de tu amada compañía que es la veneración que debes dar a la fineza de mi afecto, el que me está compeliendo a servirte y desempeñarte con cuanto me sea posible por lo que obedecí gustosa al decreto que dio don Luis de Zabala

del remate de nuestra casa por la hipoteca de ella, hecha a Varnes por haberla presentado la cuñada pidiendo el dinero y ha procedido contra dicha casa. E satisfacer a dicha viuda con el producto de los efectos que remitías de esa ciudad los que por esta novedad no pasaron de Santa Fe, por lo que no he recibido nada de la que me dices que me remites. Y no sé si cuando vengan dos efectos me entregarán algo, aunque en esto no pondré reparo a fin de que ayude algo para el desempeño de tu crédito que es todo mmi anhelo, y así considera la mayor obligación en que te han puesto tus acreedores con esta fineza sin echarla en olvido para su correspondencia, pues ha sido grande para la tiempos presentes, por hallarse este comercio tan atracado.

E cuanto a lo que me pides por tu carta no me ha sido posible remitirlo porque habiéndome valido de tu [ilegible] (como me lo previenes) me respondió que por estar los tiempos tan calamitosos se hallaba sin dinero, por lo que me valí de mi pe *[sic]* quien me suplió ese saquilla de trigo que te remito con don Simón Ballesteros; y es de anega y media, y no atribuyas admisión mía el no mandarlo molido, pues están las moliendas tan escasas por falta de caballos que no sé me [ilegible] sino por empeños las menudencias que me mandas pedir verbalmente con don Simón, me las pide el día antes de la fecha porque dice se le habían olvidado por lo que o te remito más que un poco semilla de repollo, y otra poca de lechugas, no me olvidaré de los demás para mandarlo en la ocasión primera que se ofrezca, aunque esta petición de indicios de arraigar en casa todos quedamos sin novedad, y mis tías y hermanas se te encomiendan y agradece la memoria que hace de todas en tu carta. Y rogando a Dios te guarde muchos años con perfecta salud. Buenos Aires, agosto 22 de 1753, tu esposa y servidora.

Victoria de Pesoa

Esposo y querido Fernando Maceiras:

Mi hijo y muy querida mío, recibí la tuya con fecha de veinte y uno de enero y con ella el imponderable gusto que puedes considerar por las buenas noticias que me comunicas de tu buena salud a cuyas órdenes ofrezco la que poseo con todo afecto.

Tocante a los disgustos que por la antecedente te avisé no han sido míos sino tuyos, pero a mí me son precisos el sentirlos y mi mayor sentimiento es el no poder estar a tu lado para ayudarte a la contemplación de ellos pero mi consuelo con que es voluntad de Dios que así sea, y así no te aflijas que mientras yo viva casa, criados y cuanto hay todo es tuyo a lo tienes a tu disposición, como así se le he dicho a don Juan Arias y a don Manuel de Araujo, pues luego que recibí la tuya pasé a verlo y me enseño tu carta en que me

recomendabas a él, como así se ofreció a todo cuanto se me ofreciese, que estaba pronto a servirme en todo y por todo.

En cuanto a lo que le encarga de ropa si acaso se me ofreciese no dejaré de molestarle aunque siempre procuro el mantenerme con la misma con que me dejaste, que sólo en médicos tendrá muchos gastos por las muchas desazones que mi padre me hace coger y así cuando es vengas no me vengas con impertinencias pues entonces es capaz de acabame de matar pues sólo me contemplo como las ánimas del Purgatorio pues desde que tuve tu carta en que me dices que venías me parecía me suspendían en alto y se me acababan las penas aunque por otro modo hablando de tu venida con don Manuel Araujo me respondió que primero que tú mandases otra vez los barcos con hacienda antes de venirte. Lo que te suplico que antes de enviarlos o al mismo tiempo te vengas con ellos que a no ser así será para mí la mayor pena que mujer puede padecer. Ahí te mando una estampita de los remedios a quien le pido todos los días te dé acierto en todas tus cosas y te traiga con bien que es todo mi anhelo y advierte que va bendita y mandada decir una misa para que te dé buen viaje y la traigas en tu barco que me alegre mucho el haber entrado en él.

Ahí te remito dos fanegas de harina cernidas y dos de trigo que por estar padeciendo en ésta grandísimas calamidades de moliendas no van las cuatro cernidas, por estar valiendo un huevo medio real, que es todo cuanto puedo ponderarte en todas las necesidades que nunca se ha experimentado otro tanto, lo que siempre ha valido una fanega de trigo de molienda han sido cuatro reales y ahora he pagado doce y dado gracias a Dios por haber podido merecerle, y para esto me dio don Manuel Araujo 31 pesos; ahí te mando tres camisas que son las que por ahora acabar y en el primer barco te mandaré las otras tres que se quedan acabando; también te mando un tarrito de aceitunas entre mi madres y yo. Mis hermanas y yo igualmente estimamos los dulce y se te encomiendan afectísimas y en particular mi madre, que porque no le mandaste una estera señalada para su madre. Tu hijo Joaquín es menester para él solo un peso de pan todos los días, todos tus demás criados quedan buenos y tu mulatillo chico. Mi comadre Marica estima mucho la estera y está muy quejosa porque no haces a su hijo Lucas que le escriba y no se te olvide la estera y los tau, retillos *[sic]* para el estrado y una batea para lavar, un palo para picar carne y un mortero pues el que dejaste se estaba perdiendo al sol lo vendí y con eso será bien recibido, y es cuanto ocurre de [en margen: esta.] tuya Buenos Ares, junio 7 de 1754. Tu esposa que de corazón te estima [tachado] Victoria Antonio Pesoa

Documento 10

Carta de Doña Manuela Camacho y Pinto a su amante Don Manuel Bustillo, Cochabamba, 1789[1]

Mi muy amado amigo de mi alma, deleite en medio de mi pesar: recibí tu misiva esta mañana, amor mío; me la trajo José Manuel; en ella, hablas tú de tu salud y de los padecimientos de que sufres. No seas tonto. No te permitas morir ni penar por dificultades mínimas. Yo, que soy mujer, podría hacer eso; pero no me lo permití, y estoy tan fresca como una lechuga porque no es nada para mí, tan grande es el amor que siento por ti. No tengo otro deseo sino el de amarte más y más, y que me seas fiel. Entonces, mi amor, no te sientas abatido ni preocupado. No me van a llevar para torturarme; e incluso si lo hicieran, no pueden acusarme de haber asesinado a nadie ni de haber falsificado dinero; sólo de que te amo a ti. Sí, te amo, te soy fiel, y debes tener el coraje suficiente y ser fuerte en tu amor por mí, y hacer más para soportar todo esto, como yo lo hago. Y ten paciencia porque llegará el día, mi amor, en que todo mejore. No confío en Losada, ni en Maldonado, ni en el pequeño Diego porque están todos en combinación entre sí; y no debes confiar tampoco en ninguna otra persona porque el amigo que parece más fiel es tu enemigo. Por eso, te encomiendo a Dios, mi gozo, mi corazón, mi alma, mi consuelo y mi dueño más amado. Te encomiendo a Dios, y yo misma me encomiendo a Él. Le pido que te cuide durante muchos años para que puedas confortarme y para que podamos gozar el uno del otro tan pronto como sea posible. Tu fiel amante quiere estar contigo y besarte. Manuela Camacho ama a Manuel Bustillo hasta la muerte. Adiós, mi amor.

[1] Archivo General de la Nación Argentina, Criminales, Legajo 33, Número 6, IX-32-4-5, citado en Susan Migden Socolow, *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: Amor al Real Servicio* (Durham: Duke University Press, 1987), 200-221.

Documento 11

Denuncia formulada por María Santos Narvona contra Nicolás Bazán (1798)[1]

Habiendo sido Nicolás Bazán acusado por Atanasio Pasos de abuser de su mujer, María Santos Narvona, esta última declara que 'hallándose fuera su marido en el parage de Nonogasta, entró en ella Nicolás Bazán y le dijo vení monta en mis ancas, bamos al monte, y que esta le respondiío no quiero montar, que yo no soy su mujer ni su amiga, que si en soltera lo fuí, aora no lo soy, y que a esto le respondió Bazán quien me ha quitado el derecho, y que a esto le replicó esta declarante Dios y mi marido Atanacio y que luego repitió Bazán yo no te digo eso vamos montá, porqué ya me vas asiendo enojar, aunque sepas salir por esta puerta y entrar por ella misma, a lo que respondió ya lo digo que no quiero, con lo que encolerizado Bazán, le pegó un viandazo, disiéndole montá, porque ya estoy enojado y que habiendo repetido que no lo había de aser por que el no era su marido se dejó caer del caballo, agarrándola de los cabellos y que habiéndosele escapado con mucho trabajo ganó un telas de lienzo, en donde lo tuvo corriendo y esta dando vuelta en dicho telar para escaparse de sus manos por que la corría con el cuchillo en mano tirándole algunas cuchilladas para atajarla y pillarla, y que viéndose acosada con tanta violencia uyó para una cocina y que allí le ganó la puerta, y la tomó de un brazo y la casó asiéndola caminar a fuerza de tirones asta que la llegó a su caballo en donde la precisba a que montase y esta a resistirse, disiéndolo cuando nos casamos y que a esto le dijo montá por que sino agurita te he de sacar a punta de lazo donde todos te vean, y que estando en esta porfía montó a caballo teniéndola del brazo para arrastarla, llegó una mujer vecina suya, y que a esto se retiró Bazán con que pensando

[1] Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, Tribunales, Legajo 180, Expediente 28, folio 2, citado en Eduardo R. Saguier, Las contradicciones entre el fuero militar y el poder político en el Virreinato del Río de la Plata, *Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe*, 56, (junio 1994), 72-73.

esta declarante haver librado del riesgo, entró en la viña a recoger leña dos criaturas, y que habiendo estado a la mira el dicho Bazán se internó a dicha viña por la que intermedia con Felipe Castro salvando un cerco que esta tenía, y habiendo llegado a ella la tomó de los brazos y le dijo sino quieres montar en mis ancas caminá para aquel monte, en donde me has de pagar las traiciones que me hiciste cuando soltera y que a esto le respondió no le devo nada y que en esto le gritó Rudecindo Carabajal, ay viene el Alcalde y el Cura, y que a esto respondió no me da cuidado, como yo ago mi gusto y que disiendo esto la llevó a un monte sercano a la viña, en donde le dijo aquí he de llevar la cabeza o las orejas y el pelo, y que diciendo esto sacó el cuchillo tomándola del pelo y queriendo cortárselo le barajó el puño con una criatura que le acompañaba y entre estas violencias le incó en el ombro una picadura corta disiéndole ahora e de poner exemplar en vos, y que a esto le repetía ella yo no soy su mujer ni ya amiga, si en soltera fue ahora no lo soy y que entre estas amenazas se le escapó y gaño su casa, y que estando en ella dijo esta declarante por causa de ese diablo e perdido toda la tarde, y que a la sazón entró el enunciado Bazán, y le dijo como no me agas mi gusto te e de sacar delante de toda la jente asiéndote montar sobre este palo, y estando en esta altercación desapareció dicho Bazán asiéndole infinitas amenazas que le había de cortar la simba y orejas'

AGNA, Sala IX, Tribunales, Leg. 180, Exp. 28, fs. 2.

Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, Tribunales, Leg. 180, Exp. 28, Fs. 2 citado en Eduardo R. Saguier, "Las contradicciones entre el fuero militar y el poder político en el Virreinato del Río de la Plata", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 56 (June 1994), 72-73.

Documento 12

Dote de Da. Flora Azcuenaga[1]

En el nombre de Dios Todo Poderoso y con su Santa Gracia Amen. Sea Nottorio como yo Dn. Vizente de Azcuenaga, vecino y del comercio de esta Ciudad, Digo que para mas servicio de Dios y de su Bendita Madre tengo Tratado y contratado el que Dn. Gaspar de Sta. Coloma residente en ella, haya de Tomar Estado de Matrimonio *Imfacie Eclesie* con Da. Flora de Azcuenaga mi Hija Lexitima; y de mi Esposa Da. Rosa de Bassavilbaso (y Defunta) y para ayuda de Sustentar y Mantener las obligaciones de dho Matrimonio, como mas haya lugar en Dote prometo Dar, y Doy con efecto de contado, va Plata Sellada, Labrada, Joyas, Bestidos y demás Alajas que abajo se espressaran que quentta de sus Lexitimas; la doy ala mencionada; le doy a mi Hija por Dotte suio y caudal que lleva al Matrimonio y pa. Abaluar dichos vienes, nombre por mi parte a Dn. Manuel de Huarriz por la del dho. Dn. Gaspar de Sta. Coloma a Dn. Franco. Ignacio de Ugartte quienes habiendo aceptado, y Jurado En forma ejecutaron el Avaluo de de ellos, en la forma sigte.

Primeramente una cuja de Jacaranda Camera de Talla sus Pilares Salomónicos en quatrocientos pesos	"400
Ytten Dos Colchones y quatro Almoadas de Cottin sus fundas forradas en Tafetan Sessenta pesos	"060
Ytten, Dos Savanas de Bretañas Lexitimas anchas, de cribos con Encajes Correspondientes, en Sessenta y Sinco pesos	"065
Ytten, Quatro fundas de Claros y sus Encajes correspondientes, en Treinta pesos	"030
Ytten, Quatro Savanas de Bramante florete, en quarenta y ocho pesos	"048
Ytten Ocho Fundas de Bretaña Lexitima e diez y Seis pesos	"016
Ytten Dose Camisas de Bretaña Lexitima anchas con mangas de	

[1] Archivo General de la Nación Argentina, Registro de Escribanos 5, 1781, 161-165.

Cambráy, a Siete pesos cada Una	“084
Ytten Seis Enaguas de dicho Bretaña a Sinco pesos Cada una	“030
Ytten un par de Buelos de Clarín, con encajes finos De Flandes Capitanas en ciento y Ochenta pesos	“180
Ytten Dos pañuelos de Clarin Encaje de Ytenn A veinte pesos cada uno	“040
Ytten uno dicho de Sarge de Sedá con encage Estampado en dos pesos	“002
Ytten un Delantar de Clarin con encages de Flandes, en sesenta pesos	“060
Ytten Sinco dichos de Cambray a Sinco ps.	“025
Ytten una Bata de Espolin color de Oro con Guarda, pies entero y cavos correspondientes de blondis, en cien pes.	“100
Ytten un Desavillé con Guarda pies de Carréle Verde, guarnecido de antolar, en noventa pesos	“090
Ytten uno Dicho, Todo Yden color de Rosa en noventa pesos	“090
Ytten un Desavillé, y Guarda-pies de Espolin verde Mar, en cincuenta pesos	“050
Ytten un Bestido de medio Tesu, Plata y Oro con su Cassaca y cavos Correspondientes En Doscientos y sinqta. ps	“250
Ytten una Saya negro de Raso, con Vestones y Guard. En quarenta ps.	“040
Ytten un Manto con puntas de á tercia en Treinta pesos	“030
Ytten una Mantilla Negra de Sarga Vordada, en sinco pesos	“005
Ytten Una dicha Blanca de Sarga y Seda florecida en Sinco pesos	“005
Ytten Una Manta de Gaza con Encaje fino, y ancho, en Veinte y Sinco ps.	“025
Ytten un Traje de Bretaña Lexitima ancha cn farfalaos de Clarin y encajito de Flandes al canto, en Treinta y quatro pesos	“034
Ytten: un Cabriole Rosado con Blondis en Veinte pesos	“020
Ytten uno dicho Tambien de Raso forrado en Pieles, en Veinte y qtro.pesos	“024
Ytten un Delantar y Guarnicion Todo de Velillo, en quatro pesos	“004
Ytten Dos Parlamentas de raso liso a diez pesos cada Una	“020
Ytten una Colcha de Sarassa de China en Veinte pesos	“020
Ytten: un Abanico de Concha de Nacar con Sobrepuestos de Oro, en treinta pesos	“030
Ytten: uno Yd de Caray id., en veinte ps.	“020
Ytten un Adreso de Diamantes en Oro con sarcillos, en ciento y treinta ps.	“130
Ytten un sortija de diamantes en oro, veinte ps.	“020
Ytten una sortija de Topacios con Chispitas, en 10 pesos	“010

Ytten un Tembleque de Topacios con chispas de Diamantes, en
Treinta pesos "030
Ytten Tres Ylos de Perlas en quarenta y dos ps. "042
Ytten quatro dichos de Alfofar en dose ps. "012

Ytten un Adezo en figura de Ramos de Diamantes, que se compone de Una pieza para la Gargarta, montado sobre Plata con su Pendientes de Plata, el rever[r]so liso, compuesto De Troncos con una cinta Enlasada, y de ellos sus Ojas, y flores guarnecidas con Doscientos Diamantes, rosas y Delgados. El mayor Rosa que hace medio jorzal en la flor Grande de Trese Granos, con oja de Plata Devajo. Dos rosas medios de los finales; el uno de Tres y quarto granos, y el otro de a dos Granos, uno medio rosa del Colgante de cinco granos, y sinco reparados, los dos medios de dos flores, de a dos Granos, uno de Grano, y medio fuerte de Arca: unos con otros, y los restantes de Varios Tamaños, Valen dichas Piedras, Según su Tassacion en Madrid diez y nueve mil quinientos treinta y seis rrs von. que son Pesos
1"369

Ytten Dos Arrascadas de Plata, el reverso liso compuesto de dos Orillas con medias puentecillas de Oro, dos entre piezas y dos Colgantes echas de Ojas y flores, Guarnecidas Ambas con ciento òchenta Diamantes Rosados y Delgados y entre ellos uno fondo. Las Seis mayores rosas, los que hacen medios principales: los dos medios, A los anillos de á seis granos; dos medios de la[s] entrepiezas, el uno de a Grano y medio y el otro de agrano y Tercio: dos medios de los Colgantes el uno de a quatro granos fuertes, y el otro de a Tres granos y medio de Area, unos con otros, y los restante de Varios Tamaños, Según su Calidad en dichas Piedras. Todo su Valor es Dies mil Sietecientos cinquenta y ocho rrs. Von. que hacen pesos
De su Echura nuevecientos rs. Von. que son ps. "717.1
60
"777.1

Ytten Dos Muelles iguales para manillas de Platta, el reve[r]so liso con naveta y pestillos sobre puestos para cerrar, y abrir, figados en Sus Tornillos y Tuercas, Compuestas De dos Troncos, y de ellos Sus Ojas, y flores guarnecidas, Ambos con ciento y Sesenta Diamantes rosas y Delgados; los dos mayores Delgados, que hacen medios de a dos granos y medio de área, uno con otro, y los restantes de Varios Tamaños; vale dichas Piedras, Según Su Calidad, Siete mil quinientos y noventa rr. Ven que hacen quinientos y seis pesos
"506
Se su Echura quatrocientos cinquenta reales ven. Que son pesos 30
"536

---Ytten una Piocha, o Ayron de Plata el reverso liso, compuesto de un Tronco de Oro, y de el sus Ojas y flores, y en él un Pajaro con una Almendrilla en el Pico, pendiente, guarnecido Todo con ciento Treinta y Sinco Diamantes rosas con Ojas de plata Debajo, y un rubi por ojo. Los Siete Diamantes que hacen medio principales, el uno de nueve granos y Tercio, dos de a quatro granos y medio, uno de dos granos y Tres quartos, uno de dos Granos de área: y los restantes, y rubi de Varios Tamaños, Valen Según su Calidad, incluso la hechura seguna la Tassación Madrid; Trece mil Doscientos Setenta rs. Von., que son pesos ochocientos ochenta y quatro, y Sinco rrs. “884.5

---Ytten un Juego de Votones de Oro con Diamantes, para Puños de Camisa en cien pesos “100

---Ytten una Sortija con Tres Piedras la mayor en medio de Brillantes, en Doscientos pesos “200

---Ytten una dicha con ocho Piedras en circulo, y una en el medio, y dos a los lados de Diamantes, en ciento diez pesos “110

---Ytten otra dicha con Diez Piedras, en circulo, y una en medio de Diamantes rosa, en ochenta pesos. “080

---Ytten otra dicha con dos Piedras a los lados, y una en medio, en cincuenta pesos “050

---Ytten un Rosario de Siete dieses montado en Oro de cuentas Y de vidrio jazpeado y Cruz de nacar que se considera tener cinco onzas de Oro nuevo y Trabajado en Europa, en ciento y cincuenta pesos “150

---Ytten un Clave de dos Ordenes de Charol maqueado de encarnado, en Doscientos pesos “200

---Ytten una Papelera de Jacarandá otra rematada en doscientos pesos “200

---Ytten una Ydem de Nogal con Enbutidos de Colores, en cincuenta y seis pesos “056

---Ytten Cinquentta marcos de Plata Labrada a nueve pesos marco “450

---Ytten una Negrita llamada Isavel de Onse a dose años, en Trescientos pesos “300

---Ytten Dos Espejos grandes con Lunas enteras de a Vara, y remates Tallados y Dorados, a cien Pesos cada uno “200

---Ytten Dos Yd. grandes de dos cuerpos cada Luna, Tambien de a Vara, con su Talla Dorada y En los remates sus Escudos de Christal a cien ps. Cada uno “200

---Ytten una Colcha de Lana de Alpaca carmesí nueva, en Veinte, y sinco ps “025

---Ytten Dose mil pesos, en pta. Sellada “12000

20”028”6

Cuya Suma Según aparese de las antecedentes artidas es su Total el de veinte mil veinte y ocho pesos seis y medio rrs. Salvo Yerro, de que Yo el enunciado Dn. Gaspar de Sta. Coloma me recibo de Toda ella, obligándome atenerla sobri mi Persona Siempre prompto y asegurado sobre lo mas bien parado de mis Vienes. Dros. Y acciones que Tengo, y me pertenecen y pertenecerme puedan, lo que Hipoteco especial y expresamente paraqu. Gozen del privilegio de Vienes Dotales, los que no Discipare, ni obligaré a mis proprias, Deudas, ni ajenas, Crimines ni Exesos, y si lo hiciere quiero que no balga, en lo que los dichos Vienes que Ligare vale esta dha. Dotte. Y Sin aguardar a la Dilacion de Dro., pagare la enuciada cantidad, ya sea por muerte de la precitada mi futura consorte, Divorsio, o por otro casso de los permitidos que Sea Disuelto el Matrimonio, o a sus herederos y subsesores que su parte represente, a lo que se me a de efectuar con la copía de este instrumento y el competente juramento en que lo difiero. A todo lo cual me obligo con su persona y Vienes Muebles y Raizes, havidos y por haver: Doy Poderio y Sumicion alas Justicias y Señores Juezes de Su Magetad de qualesquier parte y Lugares que Sean, para que a su cumplimiento me compelan y apremien, por Todo rigor e Dro., via breve y ejecutiva, y como por sentencia Difinitiva pasada en Autoridad de Cosa Juzgada, Sobre que renuncio Todas las demás Leyes fuero y Dros. demi favor y Defenza con la Gral. que lo prohive y Dros. de ella. En Cuyo Testimonio assi lo otorgamos por Ante el presente Essno. Publico y del numero de esta Ciudad de la Santissima Trinidad Puerto de Santta Maria de Buenos Ayres a ocho días del mes de Junio de mil Seteciento ochenta y un años: Y los otorgantes aquienes Yo El Escrivano Certifico doy fee conozco, assi lo otorgaron y firmaron con dichos Tassadores, siendo Testigos Dn. Thomas Jph. Boyso, y Martín Antonio Gari vecinos de esta Ciudad.

[siguen rúbricas]
Vizente de Azcuenaga — Gaspar de Sta. Coloma

Manl. De Huarriz — Franzco. Igno de Ugarte

Ante mi — Eufrasio Jph. Boyso
Evno. ppco.

Archivo General de la Nación Argentina, Registro de Escribanos 5, 1781, 161-165.

Documento 13

Diario espiritual de Úrsula de Jesús, mística Afro-Peruana[1]

El dia de los ynosentes a 28 de disienbre del 59 estado Recojida delante del señor – bi una lus muy grande clarísima y dentro desta lus una vidriera mas clara que los cristales y dentro della a mi padre fray pedro urraco lleno de toda esta lus-y esto bi por espasio de medio cuarto de ora-y disiendo yo entre mi-como a mi padre jose garsia serrano no viene esta lux sino en otra menos clara al modo de luna me dijeron por que este trabaxo mas que el otra-y antes de ver esta lus bia las beses que me Recogia a cristo nuestro señor crusificado y a sus lados dos personas a estas no le disbisaba Rostro ni cuerpo-mas bia claramente estaban allí y aca ynteriormente me pare-sia era la santísima trinidad desi-ame este señor crusificado quien me adora a mi adora a mi padre-y al espíritu santo esto me desia allando-me yo confusa y termerosa no ber nada mas de aser en todo la voluntad de dios desde que bi esta lus no la aparto de la memoria y siempre lo mas del tiempo estoy rrecojida teniento presente a este gran señor = que obra estas misericordias con esta pobresita que no bale nada - - -

Un dia estando rrecojida bi alla en el centro de la tierra una concavidad grande y en ellas muchos enemigos aguardando a las almas que cayan las cuales despedazaban y trayan al pelotero como cuando un perro despedasa a un pedaso de carne o como cuando despedasa un trapo viejo y lo arrastra y trae al pelotero-aflijiame mucho-y desiale al señor-que para que bia yo esto que no quería ver nada mas de asertar amarle y asertar a servirle-desianme que pues yo tenia entregada mi voluntad mis potensias y sentidos al señor-el me gobernaba. Como era servido-que aquellos enemigos que atormentaban y despedazaban estas almas desian a cada una los bisios y los pecados porque

[1] Nancy E. van Deusen, *The Souls of Purgatory*, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004), 100.

les daban-quellos tormentos=dios lo sabe todo su divina majestad me tenga de su ma-no y me libre de mal - - -

Estando una negra para morir en este mes de marco-fia a verla y le y se aser un acto de contrision-y solo mui de beras-con muchas lagrimas y dándose muchos golpes en los pechos-yo fe consolada de aberla visto a encomendarla a dios y bi un santo christo-y a sus pies a esta morena amortajada con que viera sierta su muerte y que por la misericordia de dios se abia de salvar y le di muchas grasias-no se si en mi cabeza dios lo sabe todo a quien pido me tenga de su mano---una rreligiosa que tubo mui gran contrision a la ora de su muerte y mui gran confianza en dios se me aparese continuamente desde el dia que que murió como una niña Resien nasida y dándome a entender que es alma del señor.[2]

[2] Ibídem, pp. 178-179.

Documento 14

Sor Juana Inés de la Cruz, Respuesta a Sor Filotea, 1691[1]

"Así lo respondo y así lo siento."

Y así, es la ordinaria respuesta a los que me instan, y más si es asunto sagrado. ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso....? Dejen eso para quien lo entienda que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar.

Yo no estudio para escribir, no menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos. Así lo respondo y así lo siento.

Que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones--que he tenido muchas--, ni propias reflejas– que he hecho no pocos--, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí.

Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando solo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aún hay quien diga que daña. Sabe también Su Majestad que no consiguiendo esto, he intentado sepultar con mi nombre mi entendimiento, y sacrificársele sólo a quien me le dio; y que no otro motivo me entró en religión...

Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación de estudiar, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o emba-

[1] Electa Arenal and Amanda Powell, *Sor Juana Ines de la Cruz, The Answer = La respuesta,* (New York: Feminist Press at the City University of New York), 2009.

razarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvera, y se verificaba en mí el *privatio est causa appetitus* (la privación provoca el apetito).

Una vez lo consiguieron con una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase. Yo lo obedecí (unos tres meses que duró el poder ella mandar) en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras y de libro toda esta máquina universal.

Pues ¿Que os pudiera contar Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando gisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar...

Por no cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.

Pues, ¿en qué ha estado el delito, si aun lo que es lícito a las mujeres que es enseñar escribiendo, no hago yo porque conozco que no tengo caudal para ello...?

Si el crimen está en la Carta Digna a Atenea [Carta Atenagórica], ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas la venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros?

Si está bárbara—que en eso dice bien un crítico desconocido—ríase, aunque sea con la risa que dicen del conejo que yo no le digo que me aplauda, pues como yo fui libre para disentir de Vieira, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen.

Pues si vuelvo los ojos a la tan perseguida habilidad de hacer versos---que en mí es tan natural que aun me violento para que esta carta no lo sean... viéndola condenar a tantos tanto y acriminar, he buscado muy de propósito cuál sea el daño que puedan tener, y no lo he hallado.

Pues ¿cuál es el daño que pueden tener los versos en sí? Porque el mal uso no es culpa del arte, sino del mal profesor que los vicia, haciendo de ellos lazos del demonio; y esto en todas las facultades y ciencias sucede.

Pues si está el mal en que los use una mujer, ya se ve cuántas los han usado loablemente; pues ¿en qué está el serlo y? Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá vista una copla mía indecente.

¡Oh cuántos daños se excusaran en nuestra república si las ancianas fueran doctas como Leta, y que supiera enseñar como manda San Pablo y mi Padre San Jerónimo! Y no que por defecto de esto y la suma flojedad en que han dado en dejar a las pobres mujeres si algunos padres desean doctrinar más

de lo ordinario a sus hijas les fuerza la necesidad y falta de ancianas sabias, a llevar maestros hombres a enseñar a leer, escribir y contar, a tocas y otras habilidades, de que no pocos daños resultan, como se experimentan cada día en lastimosos ejemplos de desiguales consorcios, porque con la inmediación del trato y la comunicación del tiempo, suele hacerse fácil lo que no se pensó ser posible. Por lo cual, muchos quieren más dejar bárbaras e incultas a sus hijas que no exponerlas a tan notario peligro como la familiaridad con los hombres, lo cual se excusara si hubiera ancianas doctas, como quiere San Pablo, y de unas en otras fuese sucediendo el magisterio como secede en el de hacer labore y lo demás que e costumbre.

Documento 15

Reflexiones sobre la educación de las mugeres[1]

(Traducidas del célebre Lecrec, por una Señora Porteña)

¿Si la buena educación es necesario á los hombres, se la creerá inútil á un sexo, que debe ser el exemplo, y el adorno de la Sociedad? De qualquier condición que sean las mujeres, merecen una educación tan ciudadosa como los hombres, y se debe despreciar aquel mal hijo de una mala madre, que fue el primero "a poner en question, *¿si se debía educar con tanto cuidado á las hijas, como a los hijos*? Entre tanto la barbarie de nuestra civilizacion gótica, pasó sin condenar esta proposición, new hemos embrutecido baxo el peso de un uso injusto, y de opinión tiranica, tanto, que en vano las mujeres hacen brillar el valor, y el saber, porque nos ostinamos a no reconocer en ellas estas gloriosas qualidades. Solo al objeto de nuestra unión, y de nuestros placeres honramos con la exencion: no nos dignamos de dirigir nuestra vista a aquellas mujeres, que en el curso de la vida se manifiestan superiores a la mayor parte de los hombre los mas elevados, ya en prudencia, ya en el arte llamar *valor doméstico* : este se forma por la noble unión de un carácter dulce, y de una moderación, que nada le altera; estas son, pues, las qualidades de una buena madre de familias. Para convencernos, no necesitamos mas que reflexionar un instante, y considerar quanto nos cuesta para vivir en paz con nosotros mismos; en seguida juzguemos de la paciencia de que tiene necesidad una muger para soportar los accesos de humor, que incesantemente renacen a su alrededor, ¿se atribuirá por ventura a debilidad su constante espíritu de dulzura, a moderación? *Los Pigmeos son colericos; el Pueblo vaxo siempre oprimido es brutal por temperamento.* Si esto es asi, sabese que las virtudes, que nacen del temperamento son las mas

[1] Buenos Aires, *Telégrafo mercantil*, 2:20 (Octubre 18, 1801).

seguras. La fuente de la dulzura racional de las mujeres debemos buscarla en la paciencia, esta traé su origen de la justicia, lo mismo que la sensibilidad; tiene por principio la generosidad, que no quiere ŭŭcompararse con la debilidad, porque esta seria impetuosidad, ni emprehende corregir las imperfecciones humanas porque las mire como un mal inevitable, y como un objecto de piedad. Este es el fundamento de la moderación parte del caracter de la mujer. Los veraderos Heroes han sido moderados, y su moderación ha sido la principal fuente de su gloria, lo mismo que el respecto, que tenían a un sexo en que veian tan freqüentes exemplos del triunfo, que mas les había costado. Añadid a estos pasages, una continua practica de virtudes que no estan sostenidas por ningún testigo, y los vivos dolores de una peligrosa fecundidad.

En quanto al Sacerdocio, el Legislador Supremo a quien horroriza la idolatría, excluio en verdad a las mujeres para alexar del hombre la tentación a que lo expondría la belleza del sacrificador, y la propencion que tendría a repartir su homenaje entre este, y la Divinidad.

Respecto de las funciones contenciosas de la Magistratura, como que exigen un absoluto desprehendimiento de todo cuidad domestico, a menos que no se imiten aquellos pueblos Salvages, y singulares en donde los hombres de ponen en la cama quando paren sus mujeres; y que se viva como ellos de la pesca andando desnudos &c. no es posible que las buenas madres de familias asistan todos los días a los Tribunales sin que se casa este en desorden.

No es lo mismo en quanto a la parte política; lexos de estar separadas las mujeres, se las ve por todas partes gobernar de hecho, y puede ser de derecho, desde el Trono hasta la Cabaña. ¿No se deben los mejores gobiernos a Reynas, y Emperatrices? Y las casa restablecidas ¿no lo han sido comúnmente por Viudas? Todos los días se ven a la Cabeza del gobierno económico y doméstico, el mas complicado a aquel que después del Gobierno Supremo es, a mi modo de pensar el que necesita mayor inteligencia, y vigilancia; se ven digo mujeres, que conducen esta vasta maquina con la mayor facilidad lo que nunca podía hacer un hombre solo sin arruinarse a menos que no no le ayude alguna mujer que le pertenezca por algún parentesco mui inmediato.

Si parece pues, que las funciones publicas no convienen al sexo, es por que esta encargado de obligaciones privadas, y estas son las mas esenciales; ellas excluyen las publicas, fuera de las funciones principales que no convienen menos a las mugeres que a los hombres.

Las mujeres en su clase son seres tan perfectos como los hombres, si la naturaleza ha puesto en estos principalmente el valor, la fuerza, la razón, y la magestad: también ha puesto en aquellas como un contrapeso, la sensibilidad, y la finura, la hermosura, igualmente que las gracias a fin de aumentar la

suma de nuestra felicidad, sus ojos ven tan distintamente como los nuestros, y en menos tiempo, sus sensaciones son mas finas, su imaginación mas viva se apodera con mas prontitud de los objetos, y su acción es mas notada.

Telégrafo mercantil, 2:20 (Octubre 18, 1801).

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2016
Pringles 521 (C1183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794
editorial@treintadiez.com